

سبحان من يراني ويسمع كلامي
ويعرف مكاني ويرزقني ولا ينساني

1230

دبرلی سرزئی ابی عثمان برکلی کونلدار
بو کولستا عاریت ایدوب قرائتی حسنی افندی ده

مجموعهٔ ابن کمال

[redacted]

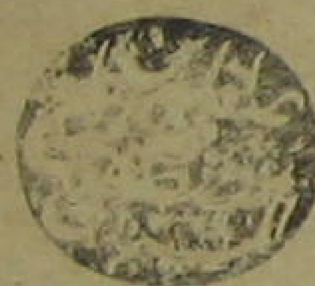
فهرست ما فيه من الرسائل المؤلفة لمولانا المرحوم المغفور له
احمد بن كمال باشا رحمهما الله تعالى

رسالة معمولة في تحقيق اقسام المجاز — رسالة معمولة في تحقيق التضمين — رسالة معمولة في تحقيق التغليب

رسالة في الجامع الصغير في تحقيق الزوز — رسالة في بيان ان العقل ما هو — رسالة في بيان دخول اولاد البنات

رسالة في تقسيم الموجودات للشيخ شهاب الدين السهروردي — رسالة اقسام العلم والجهل — رسالة في تحقيق افعال العباد المحقق للسيد الشريف رحمه الله

رسالة في دفع ما يتعلق بالضماير — رسالة في بيان اسلوب الحكيم



مجموعة الرسائل

الحمد لله الذي علمنا المجاز والحقيقة والصلاة علي
سيدنا محمد واله وصحبه وبعد فهذه رسالة معمولة
في تحقيق اقسام المجاز فنقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق اعلم انه لما كان مدار التجوز
في اللفظ مفردا كان او مركبا علي النقل عما وضع وقد
تقرر في موضعه انقسام وضعه الي شخصي وهو وضع
مادته ونوعي وهو وضع هيئته فلاجرم انقسم
المجاز بحسب هذين الوضعين الي اربعة اقسام لان
التجوز لا بد من ان يكون بحسب الوضع الشخصي
بان يكون المنقول عما وضع له مادته وعلي الاول
لا بد من ان تكون تلك المادة المنقولة عما وضع له مادة
المفرد او مادة المركب وعلي الثاني لا بد من ان تكون تلك
الهيئة المنقولة مما وضعت له هيئة المفرد او
هيئة المركب فالاقسام اربعة الاول منها
وهو ان تكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع
له وضعا شخصيا مجازا مفردا وامثلته اكثر من
ان تعد والثاني وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل
عما وضع له وضعا شخصيا مجازا مركبا وهذا القسم
من المجاز لا يوجد الا في الاستعارة التمثيلية
والمجاز المرسل المنقول عن الكناية والثالث
وهو ان يكون المنقول لفظا مفردا والنقل عما وضع



٢

له وضعا نوعيا مجازا في البناء قال الامام
المرزوقي في شرح الحماسة والبعض الي بانيا بهما
استعير فيه بنا الامر للخبر لان معناه التعجب
والتعجب وهم يستعيرون المباني للمعاني كما
يستعيرون الجمل والمفردات وهذا كما يستعار بنا
الخبر للامر كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الاية انتهى كلامه واستعارة صيغ الماضي
للمستقبل وبالعكس ايضا من القسم المذكور والرابع
وهو ان يكون المنقول لفظا مركبا والنقل عما وضع له وضعا
نوعيا مجازا بحسب الهيئة التركيبية كقولها رب اني
وضعتها انثى فان هيئة هذه الجملة موضوعة للاخبار
وقد استعيرت لاظهار التحزن والفاضل التفتا
زاني لعدم فرقه بين المجاز المركب الذي لا تجوز في
هيئته بل في مادته والمجاز في الهيئة التركيبية
ورد قول التلخيص واما المجاز المركب فهو اللفظ
المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل
للمبالغة كما يقال للمتردد في امر اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى وهذا يسمى التمثيل علي سبيل الاستعا
وقد يسمى التمثيل مطلقا حيث قال في شرحه
وههنا بحث وهو ان المجاز المركب كما يكون استعارة
فقد يكون غير استعارة وتحقيق ذلك ان الواضع

نزل سره ان يقتله الناس
فالنبوا مقعده من النار المتقول
الانتصاب فليتبوا لفظه لفظ الامر
ومعناه الخبر كانه قال من يسر ذلك
وجب له ان ينزل منزله من النار وهو اوكد
منه الصادق

كما وضع المفردات لمعانيها بحسب التشخص كذلك
وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا
هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة للاخبار
بالاثبات فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلابد
ان يكون ذلك العلاقة بين المعنيين فان كانت العلاقة
المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة هواي مع
المركب اليماني مصعد الخ فان المركب موضوع الاخبار
والغرض منه اظهار التحزن والتحسر فحصر المجاز المركب
في الاستعارة وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب
الى هنا كلامه وانت بعد ما نبهت على الفرق بين المجاز
المركب والمجاز بحسب الهيئة وقد عرفت ان كلام صاحب
التلخيص في الاول دون الثاني وقد وقفت ان المخطئ
هو المخطئ نعم لم يصب صاحب التلخيص في زعمه
انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية لما عرفت
ان المجاز المرسل المنقلب عن الكناية ايضا منه وكذا
لم يصب في قوله وقد يسمى التمثيل مطلقا لان المسمى
بالتمثيل مطلقا هو التشبيه التمثيلي فانها مسماة بالتمثيل
على الاستعارة لا بالتمثيل مطلقا وقول صاحب
المفتاح النوع الثاني من اصل التشبيه اعلم
ان التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي وكان
منتزعا عن عدة امور خص باسم التمثيل كالذي في قوله

واصبر

واصبر على مضض الحسود فان صبرك قاتله
كالنار تاكل بعضها ان لم تجد ما تاكله وقوله في الاستعارة
تحقيق التمثيلية بعد التمثيل بما ذكره صاحب
التلخيص حيث قال في تفسير قوله تعالى وهذا
هو الذي تسميه التمثيل على سبيل الاستعارة صريح
فيما ذكرناه ويوافقه كلام صاحب الكشاف حيث
قال في تفسير قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد
نارا الاية بعد تحقيق ان المثلين كلاهما من باب
التشبيه دون الاستعارة والصحيح الذي عليه علماء
البيان لا يتخطونه ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات
المركب دون المفردات وقال صاحب المفتاح
في اخر بحث التشبيه التمثيلي متى فشى استعماله على
سبيل الاستعارة لا غير يسمى مثلا وكان صاحب التلخيص
لم يفرق بين عبارة التمثيل وعبارة المثل وقد يسمى
بالتمثيل وكان حقه ان يقول وقد يسمى المثل فاذا
لاحظت بما تلوناه فقد وقفت على ما في تمثيل المجاز
الواقع في المفتاح والتلخيص من القصور حيث لم يذكر فيه
الثالث والرابع من اقسامه بل ادرج الاول فيهما
في نوع اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر فذكر احدهما
في موضع الاخر ثم اورد امثلة مرجعها الى التجوز في البناء
وعبر عن الثاني بالمتولد عن انواع الطلب حيث قال

بعد تفسيره وبيان انقسامه الى الاقسام الخمسة فبالحري
ان يبين كيف تنوع من هذه الابواب الخمسة التمني والاستفهام
والامر والنهي والنداء اما يتفرع على سبيل الجملة ثم او يرد
امثلة مرجعها الى التجوز في الهيئة التركيبية ثم ان
للمجاز تقسيم اخر تفردت به ايضا وهو ان اللفظ المجازي
لايخ من ان يكون معناه الحقيقي متعذرا اولا وعلى الاول
لايخ من ان يكون تلك العلاقة تحقيقية او تنزيلية وعلى
تقدير كونها تحقيقية لايخ من ان يكون تلك العلاقة
معنوية اصلية او لفظية مخترعة والاول من تلك الاقسام
التشبيه البليغ المنقسم بحسب الوحدة في لفظ المشبه به
في كل واحد من هذين التشبيهين منقول عما وضع له
على ما حققناه في موضعه **والثاني** منهما الاستعارة
التصريحية وانما قيدناها بالتصريحية احترازا
عن الاستعارة المكنية لانها ليست من اقسام المجاز
وان ذهب اليه وهم صاحب المفتاح وقد قلنا على
ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تقسيم الاستعارة
والثالث منها الاستعارة التهكمية فان مبناها
على تنزيل ما بين المستعار منه والمستعار له من المباينة
منزلة المشابهة **والرابع** المجاز المرسل **والخامس**
المشاكلة فان مبناها على ايقاع المستعار له في صحبة
المستعار منه او ضده ولا بد من هذا التعميم وقد

غفل

غفل عنه صاحب المفتاح ومقلدوه بينتظم قوله
عليه الصلاة والسلام وكذب بطن اخيك من باب
المشاكلة ولهذا احسن موقعه جدا وهذا النوع من
المشاكلة يشبه الاستعارة التخييلية التي من قبيل
الاستعارة التهكمية انما الفرق بينهما في القصد
الى السخرية في الثانية دون الاولى من حيث ان
مدار المشاكلة على تنزيل صحبة الضد منزلة صحبة الشكل
ومدار الاستعارة المذكورة على تنزيل علاقة التضاد
منزلة علاقة التناسب والتشابه ومن رام زيادة
تحقيق في هذا المقام فلينظر في رسالتنا المعمولة
في المشاكلة في سلك المطالعة وعلى تقدير ان لا يكون
المعنى الحقيقي متعذرا لايخ من ان يكون المعنى الحقيقي
داخلا في المعنى المجازي اولا وعلى الاول لايخ من ان
يكون دخوله فيه دخول الجزء تحت الكل او دخول
الجزئي تحت الكلي والاول من هذه الاقسام التضمن
وتفصيل الكلام فيه يرد الاوهام في الرسالة التي
عملناها في تحقيقه **والثاني** منها عموم المجاز و
تفصيله يطلب من الحواشي التي علقناها على
التلويح **والثالث** وهو الذي لا دخول فيه
للمعنى الحقيقي في المعنى المجازي اصلا وان كان له
نوع دخل في ردفه الكناية فان مبناها على ارادة

المعنى المجازي مع القصد في الجملة من المعنى الحقيقي
من الخارج للانتقال منه الى ذلك المعنى المجازي
المراد والله الهادي الى الرشاد وللمجاز تقسيم
بوجه اخر اخترعناه ايضا وهو ان اللفظ الذي
اعتبر فيه التجوز لا يخلو من ان يكون منقولا عنه
بل ثابتا فيه متقررا والاول مجاز وضعي ينتظم
الاقسام المذكوره في التقسيم الاول وذكره انفا
حال الاستعارة فان فيها خلافا بين علما البيان ذهب
الاكثرون انها منقوله عن المعنى الوضعي فينتظمها
ايضا القسم المذكور والباقون الى انها غير منقوله
عن المعنى الوضعي وان كانت مستعمله فيما لا يصدق
عليه ذلك المعنى الوضعي في نفس الامر كاللفظ
المستعمل غلطا فيما لا يصدق عليه مفهومه الوضعي
والتفصيل المشبع في تحقيق هذا المقام يطلب
من بعض تعليقاتنا وانما وضعنا المجاز المذكور بالوضعي
دون اللغوي كما فعله غيرنا لعدم صدقه على المجاز
العرفي بخلاف الوضعي لان الوضع على اطلاقه
ينتظم العرفي والشرعي ومن عرف المجاز على وجه
يعم الانواع الثلثه ثم وصفه عند التقسيم
باللغوي لم يكن على بصيرة والثاني مجاز عقلي كالاقبال
والادبار في قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار

قال الشيخ في دلايل الاعجاز لم يرد بالا
قبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز
في الكلمة وانما المجاز في ان جعلها لكثرة ما تقبل
وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار
وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد
انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشي على انفسنا
وخرجنا الى شي مغسول وكلام عامي مرذول
لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفه
نسابه للمعاني وعلى تقدير المضاف اليه اذ لو كان
الكلام قد جي على ظاهره ولم يقصد المبالغة المذكوره
لكان حقه ان يجا بلفظ الذات لانه مراد و
قال سيد المحققين فيما علقه على الكشاف
المقصود من الوصف بالمصادر المبالغه في شان محالها
كانها صارت عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل
انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اول بمعنى
اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت على
حذف المضاف ولا يذهب عليك انما ذكره الشيخ
في الاقبال والادبار هو بعينه ما ذكره القايل
بعدم النقل عن المفهوم الاصلي في الاستعارة في الاسد
في مثل قولك رايت اسدا والعجب ان القوم يسلمون

القول المذكور من الشيخ ويردون على القايلين بعدم
النقل في الاستعارة وانما التجوز في نحو انبت الربيع
فخارج عن التقسيم المذكور لان التجوز فيه في الاسناد
لا في اللفظ نفسه ولا في معناه اعلم ان المجاز
فايده عامة كافية بحسنه فيشتمل على انواعه و
يتناول افراده وربما يشتمل بعضها على فايده اخرى
فيزداد حسنه اما الفايدة العامة التي لا تتخلف عن
المجاز اي مجاز كان فزيادة تقرير المعنى في ذهن السامع
وذلك ان المجاز مطلقا يحتاج في الوصول الى المعنى المراد
منه الى ملاحظة المعنى الحقيقي والعلاقة بين المعنى
المجازي والاستعانة في القرينة الحالية او المقالية
وكلما كانت الحاجة الى التعمل اكثر يكون التامل اوفر
والاهتمام اقوى واشد وتقرير المعنى المراد في الذهن
ازيد وصاحب المفتاح لعقوله عن هذا قسم المجاز الى
المتضمن للفايدة والخالي عنها وزعم ان الموضوع للمقيد
المستعمل في المطلق كالمشفر الموضوع لشفة الغليظ
المستعمل في مطلق الشفة من هذا القبيل حتى يكون
ادعى ان هذا الاستعمال كاستعمال احد المترادفين
في مقام الاخر في عدم التضمن لفايدة زايدة والعجب
انهم يجعلون التصرف والافتنان في وجوه الكلام واظهار
القدرة عليه فايدة عامة لانواع الالتفات وافراده

وهذه

وهذه الفايدة توجد في افراد المجاز ايضا فكيف لا يجعلونه
من فوايده ثم ان صاحب المفتاح زعم ان المجاز المتضمن
للفايدة قسمان خال عن المبالغة في التشبيه و
متضمن لها واراد بالاول ما عدا قسم الخالي عن الفايده
في زعمه من المجاز المرسل وبالثاني الاستعاره وهذا
كالتصريح منه بان التشبيه بجميع مراتبه خارج
عن حد المجاز وقد قال في موضع اخر من كتابه
ان انحصار علم البيان الى التعرض للمجاز والكناية وهذا
القول منه مع الزعم المذكور اخراج منه مباحث
التشبيه عن حد علم البيان وهذا من قصور البضاعة
وقصر الباع في هذه الصناعة والتحقيق على
ما اوضحناه في موضع اخر انه من
اركانه وان التشبيه التمثيلي
والتشبيه ترك فيه اداته
من اقسام المجاز على ما
نبهناك عليه فيما
تقدم فتامل
ولا تغفل
م

تمت رسالة الحقيق المجاز

الحمد لوليه والصلاة على نبيه **وبعد** فهذه رسالة معمولة
في تحقيق التضمين فنقول وبالله التوفيق **اعلم**
ان في لسان العرب تضمينات تمسّك بها اصحاب الادب
ومن جملتها انهم يقصدون عن معنى اللفظ بتجريده عن
بعض مفهومه الوضعي ويزيدون بتضمينه مع معنى
لفظ اخر لا على وجه يكون اللفظ مستعملا في مجموع
الزايد والمزيد عليه اما الاول فكالهمزة وام
في قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم الح فانهما
مجردان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما الاستفهام رأسا
قال سيبويه جرى هذا على صورة الاستفهام
ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء
وهذا النوع من التوسع يكون في الافعال ايضا كما
في قولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه فان الفعل
ههنا اعني تسمع نزّل منزلة المصدر وهذا التنزيل عين
التاويل بتقدير ان يرشدك اليه تفصيل الامام البيضاوي
بالفرق بينهما حيث قال في تفسير قوله تعالى ومن اياته
يريكم البرق مقدر بان اذ الفعل فيه منزل منزلة
المصدر كقولهم تسمع بالمعيدي خير من ان تراه ومن
غفل عن وجه التنزيل حصر طريق التصحيح في مثل
القول المذكور في التاويل والغفول عنه **قال**
سيد المحققين في شرح قوله عليه الصلاة والسلام

ليس

ليس للنساء من الولاء الا ما اعتقن او كاتبن او كاتب من
كاتبن او دبرن او دبر من دبرن او جر ولاء معتقهن او معتق معتقهن
وقولا او جر يحتاج الى ان يقدر ان معه حتى يصير
مؤولا بالمصدر ثم ان التوسع المذكور اذا كان في الافعال
يعبرون عنه بالميل الى جانب المعنى **قال**
العلامة الزمخشري في الكشاف وقد وجدنا العرب
يميلون في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلا بيّنا من ذلك
قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه لا تكن منك
اكل السمك وشرب اللبن وان كان ظاهر اللفظ على ما لا
يصح من عطف الاسم على الفعل في تاويل الاسم وانما
قال مع المعاني دون الى المعاني تنبيها على انهم
يتبعونها في ميلهم ودورانهم وكون الدوران لازما
للميل بحيث يصح ان يقصد معه تبعا اغناه عن اعتبار
التضمين وستقف على تفصيل هذا المعنى عن قريب
باذن الله تعالى ولدقة هذا الوجه ذهب اليه الفاضل
التفتازاني وزعم ان فيه معنى التضمين صح واما (التضمين صح)
الثاني فكثير في كلام العرب حتى **قال** ابن جني
لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات
والتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ومعنى
لفظ اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من
متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك

لاحظت فيه مع الحمد معنى الانتهاء ودلت عليه
بذكر صلته اعني كلمة الى كتابك قلت انهي حمدي
اليك وانما اطلقنا لينتظم الاسم فان التضمين لا اختصاص
له بالفعل افصح عن ذلك صاحب الكشاف في سورة
الزخرف حيث قال في تفسير قوله تعالى وهو
الذي في السماء اله وفي الارض اله وضمن اسمه تعالى
معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء
وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب
على تضمين معنى الجواد الذي شهر به كانك قلت
هو جواد في طي جواد في تغلب ولعقول عن هذا
قال الفاضل التفتازاني وحقيقة التضمين ان
يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه
وتبعه الفاضل الشريف حيث قال والتضمين
ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي الى اخر ما ذكره سابقا
وقد سبقهما الى الوهم المذكور صاحب الكشف حيث
قال والقاعدة ان يراد الفعلان معا قصدا
وتبعا لان احدهما مذكور لفظا والاخر مذكور بصلته
ثم انه لم يصب في قوله والاخر مذكور بصلته لان ذكر
الصلة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى
المتعدي بل تكون تعديته قرينة للتضمين قال
صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فاستبقوا الصراط

لا بد من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل والا
صل فاستبقوا الى الصراط او تضمين معنى ابتدروا فالصواب
ان يقال والاخر مذكور بذكر متعلقه ثم ان الصلة
على تقدير كونها مذكورة لا يجب ان يكون للمضمن الملحوظ
تبعا بل قد يكون للمضمن المذكور لفظا كما في قوله تعالى
اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا قال الامام
البيضاوي بعد ما فسر الانتباذ بالاعتزال فكانت
الصلة متعلقة به ومكانا ظرفا او مفعولا لان انتبذت
متضمنة معنى اتت ومن هنا انكشف وجه خلل اخر
في كلام صاحب الكشف ثم ان التضمين كما يتحقق بزيادة
المعنى المتعدي بزيادة حرف الجر على معنى المتعدي
بنفسه كما في قوله تعالى يؤمنون بالغيب قال
صاحب الكشاف ثم يقال امنه اذا صدقه وحقيقته
امنه التكذيب والمخالفة واما تعديته بالباء فلتضمينه
معنى اقر واعترف وبالجملة لا بد من التضمين من ارا
دة معنيين من لفظ واحد على وجه يكون كل واحد
منهما بعض المراد وبه يفارق الكناية فان احد المعنيين
فيها تمام المراد والاخر وسيلة اليه لا يكون مقصودا
اصالة ومما قررناه اندفع ما قيل الفعل المذكور
ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الاخر
وان كان في معنى الفعل الاخر فلا دلالة على معناه

الحقيقي فان كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال في الجمع
بين المعنيين في صورة التغليب لان كلا من المعنيين
ههنا مراد بخصوصه بخلاف صورة التغليب
فان المراد ثمه مجموع المعنيين ولم يتعلق الوصف
بواحد منهما بخصوصه **واجيب عنه** بانه في معناه
الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الاخر
بمعونة القرينة اللفظية **ثم قال** ذلك
الفاضل ولا بد من اعتبار الحال والا لكان مجازا محضا
ولم يدر انه ح اي على تقدير ما ذكره من اعتبار الحال
المقدر يرجع التضمين الى الاضمار ويسقط من درجة
الاستقلال في الاعتبار كما لا يخفى عن ذوي الاختبار
ومنهم من استشكل السؤال المذكور ولم يرتض الجواب
المزبور **فقال** والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد
بتبعيته معنى اخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه
ذلك اللفظ او يقدر له لفظ اخر فلا يكون من باب
الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة
التي قصد بمعناه الحقيقي معنى اخر يناسبه و
يتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين واضحا
بلا تكلف ولا يذهب عليك ان القيد الذي ذكره

٩

بقوله يتبعه في الارادة يخرج المعنى الاخر عن حد
الاصالة في القصد والامر في التضمين ليس كذلك
فان الاهتمام الى المعنى الاخر فيه لا يكون ادنى من الا
هتمام الى المعنى الاول بل قد يكون الغاية اليه اتم
واكمل ثم انه لم يصب في اعتباره استعمال اللفظ في
معناه الاصلي وكون ذلك المعنى مقصودا اصالة
فانه غير لازم في التضمين على ما وقفت عليه فيما سبق
وبعد هذا كله لا خفا في بعد قصد المعنى المذكور عن
اسم التضمين فدعوى وضوحه بلا تكلف تعسف
ثم ان التضمين على المعنى الذي قررناه لا اشتباه بينه
وبين المجاز المرسل لانه مشروط بتعذر المعنى
الحقيقي وهو غير متعذر فيه نعم يلزم اندراجه
تحت مطلق المجاز المقابل للحقيقة ولا باس به فان
قلت هذا يلزم من ان يكون التضمين كالكناية و
المجاز المرسل مستقلا من اركان البيان ولم يقل به احد
من ارباب هذه الصناعة **قلت** نعم الا ان الحق
احق ان يتبع ودايرة البيان قابل لان يتسع وليس العلم
واخراج مسايله من القوة الى الفعل بهم مخصوصا موقوفا
على الاوايل ونعم القول قول الى المفاخر كم ترك
الاول للاخر ولقد انصف من قال في الزوايا خبايا
وفي الرجال بقايا ثم ان في طريقة التضمين على الوج

وبالجملة لا بد في التضمين من ارادة معنيين من لفظ واحد
لكن يكون كل واحد منهما بعض المراد وبه يفارق الكناية فان
احد المعنيين فيها تمام المراد والاخر وسيلة اليه فلا يكون
مقصودا اصالة ولا اشتباه بينه وبين المجاز المرسل
لانه مشروط بتعذر المعنى الحقيقي والمعنى الحقيقي
ههنا غير متعذر نعم هو مندرج تحت مطلق
المجاز المقابل للحقيقة منه

الذي قرر مندرجة عن تكلف الجمع بين الحقيقي والمجاز
على الوجه الذي وقع فيه المشاجرة بين الحنفية
والشافعية عند اقتضا المقام ارادتهما مع عدم
المجال الى علم المصير الى عموم المجاز لفقد شرطه
وهو تعذر معنى الحقيقي ومن توسعاتهم ايضا اجرا
كل من المتعدي وغير المتعدي مجرى الاخر وهو غير
منتقل من صيغة الى صيغة مقابلة بتغير في معناه
بالزيادة والنقصان غير المتعدي دون اللازم لبنا
ولا الاسم كما في اسد على ما ستقف عليه اما اجرا
المتعدي غير المتعدي فلوجوه منها كونه نقيضا لغير
المتعدي فان من دابهم حمل النقيض على النقيض قال
صاحب الكشاف في سورة التوبة على فعل الايمان
بالبا لانه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض
الكفر به تعدي بالبا وقد يشبه بهذا اما اذا كان
المفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا
كان الغرض اثبات الفعل المتعدي لما اسند اليه
او نفيه عنه من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه
كما في قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون قال
صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون
من قبيل المتروك المطروح الذي لا يلتفت الى احضاره
بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد

اصلا وبمن صدر عنه كما في قوله تعالى والقى السحرة
ساجدين قال صاحب الكشاف وانما عبر
عن الخرور بالالقا لانه ذكر مع الالقاء ان يسلك به طريق
المشاكلة وفيه ايضا مع مراعاة المشاكلة انهم حين
راوا ما راوا ولم يتمالكوا ان رموا بانفسهم ساجدين
كانهم اخذوا وطرحوا طرحا فان قلت فاعل
الالقا ما هو لو طرح قلت هو الله عز وجل بما خولهم
من التوفيق او ايمانهم او ما عاينوا من المعجزة الباهرة
ولك ان لا تقدر لان خروا وسقطوا وما قد ساه من
التفصيل تبين ان من قصر بيان التنزيل في الصورة
الاولى فقد قصر واما اجراء غير المتعدي مجرى
المتعدي فعلى وجوه منها طريقة الحذف والايصال
وهذه لظهوره وشيوعه غني عن المثال انما الكلام
فيه الى بيان الضابطة قال رضي الدين
الاستراباذي ان حذف حرف الجر اي في واللام صار
قياسا في البابين اعني المفعول والمفعول فيه
كما كان حذف حرف الجر قياسا مع ان وان وليس
بقياس في غير المواضع الثلثة فلا تقول في مررت
بزيد وقمت الى عمرو مررت زيدا وقمت عمروا
وانما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له
بالضوابط المعينة لكل منهما لقوة دلالتهما على

الحرفين المقدرين وقال ابن هشام في مغني
اللبيب لا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان واهمل
النحويون هنا ذكر كي مع تجويزهم في جئتك كي تكرمني
ان تكون كي مصدرية واللام مقدرة والمعنى لان
تكرمني واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة
بعدها ولا تحذف مع كي لام العلة لانها لا تدخل
عليها جارة غيرها بخلاف اختيها ولا يخفى ما بين كلامي
الشيخين من التدافع فكل منهما ينتقض بما ذكروا في
الثاني من انه قياس ايضا في البابين المذكورين ثم ان اتفاق
الشيخين المذكورين ظهر انه لا مساغ لان يكون غشاوة
في قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة على الحذف
والايصال ويكون المعنى وختم على ابصارهم
بغشاوة وان تجويز القاضي البيضاوي ذلك الا
غراب خارج عن قواعده واتضح انه لا صحة لما
يقال ان الحذف والايصال لا يصار اليه الا بدليل
على الاطلاق استدل صاحب الكشاف على ان يمد
في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم من المدد دون المد
بمعنى الامهال ان الذي بمعنى الامهال انما هو
مد له مع اللام له وقال الفاضل التفتازاني
في شرح المد في العمر لا يتعدى بنفسه فلا مد له
بل باللام مثل مد له والحذف والايصال

لا يصار اليه الا بدليل وقد عرفت ان حذف حرف
الجر في باب المفعول له والمفعول فيه قياس والمد
بمعنى الامهال يستعمل بنفي قال الجوهري
ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله وطول له
فقول صاحب الكشاف انما هو مد له مع اللام وقول
الفاضل التفتازاني بل باللام ليس بذلك ومنها
اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد
يصح ان يكون سببا للتعدية من غير تنقيل اللازم
من صيغته الى صيغة المتعدي وتغيير معناها
وهذا مما دق فيه النظر العلامة الزمخشري حيث
قال في تفسير سورة الفرقان طهورا بليغا
في طهارته وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهرا في نفسه
مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة
كان سديدا ويعضده قوله تعالى وينزل عليكم من السماء
ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفعيل في شيء
وقال وقال صاحب الكشاف قوله ان كان
شرحا اي فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم تكن قابلة
للزيادة لانها شيء واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام
التطهير اليها لان اللازم صار متعديا ومنها
طريق التضمين قال صاحب الكشاف من شأنهم
انهم يضمنون الفعل فعلا اخر معنى فعل اخر

ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد عرفت
بما حققناه من معنى التضمين انه لا يوجب انتقال
اللفظ الذي اعتبر فيه التضمين عن معنى صيغة
اخرى **ومنها** اعتبار ما في غير المتعدي من الا
شتهار بالوصف المتعدي من الاشتهار بالوصف
المتعدي كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب
نعامة **قال** الفاضل الشريف في حاشية المطول
استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به
اذ لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له
ومفهوم منه في الجملة من الجراة والصولة والمعروف في
هذا الوجه ووجه التضمين ان في التضمين لا بد ان يكون
المعنى المقصود من اللفظ تبعا مقصودا في المقام اصالة
وبه يفارق التضمين الكناية وفي هذا الوجه لا يكون
المعنى الملحوظ تبعا مقصودا في المقام اصالة كيف
والمقام مقام التشبيه بالاسد مثلا المبالغة على وجه
وذلك يغني عن القصد اي وصف الجراة والصولة
مرة اخرى فان ذلك القصد يورث النقض في المبالغة
المذكورة كما لا يخفى على من له ذوق سليم **ومنها**
الحمل على النقيض او على النظير فان حمل النقيض على
النقيض وحمل النظير على النظير شايع في كلامهم
قال العلامة الزمخشري في تفسير سورة

يوسف عم والسبب في وقوع عجاف جمعا لعجفاء
وافعل وفعلاء لا يجمعان على فعال حمله على سمان
لانه نقيضه ومن دابهم حمل النظير على النظير
شايع في كلامهم **قال** العلامة الزمخشري كل والنقيض
على النقيض وقد مر مثال حمل النقيض على النقيض
من هذا الباب في باب الاجراء وان كان على عكس
ما نحن فيه فانه اذا جاز احدهما يجوز الاخر ايضا
لعدم الفرق المؤثر بينهما **فان قلت** اليس التعدية
من خواص اللفظ فلا يؤثر فيها التصرف من جانب المعنى
بالتبديل او التغيير بالزيادة او النقصان **قلت**
ذلك وهم سابق سبق الى وهم بعض من حسن
الظن بشانه حيث قال ولا يتوهم ان بين علمت
وعرفت فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان
معنى علمت زيدا قايما وعرفت ان زيدا قايما واحد
لا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم
لا بفرق معنوي بل هو موكول الى اختيار العرب
فانهم يخصون احدى المتساويين في المعنى بحكم لفظي
دون الاخر وانما قلنا انه وهم قد يشهد على بطلانه
ما دل دلالة قاطعة على تاثير المعنى في باب التعدية
ولو انها تختلف بحسب اختلاف المعاني واللفظ واحد
كما في الصيغ المشتركة بين المعنيين احدهما لازم و

١٣

والاخر متعد كاضاء واظلم قال

صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا

فيه واذا اظلم الاية من سورة البقرة

اظلم واضا يكون لازما ومتعديا

وكعل واثل فاز كلا

منهما بعدي ولا

يتعدى ذكره

الجوهري

تم

تمت

الرسالة المعمولة في تحقيق

المتضمن لحمد

لله تعالى

وتوفيقه

مع الله

جمها

يليه رسالة التغليب

الحمد لله والصلاة علي رسول الله صلي الله عليه وسلم

وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق التغليب

اعلم ان التغليب في الكلام توسع شايع في لسان العرب مداره علي جعل بعض المفهومات تابعا لبعض دا خلا تحت حكمه في التعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلب بحسب الوضع الشخصي او النوعي ولا عبرة في الوحدة والتعدد لا في جانب الغالب ولا في جانب المغلوب قد يغلب الواحد علي الواحد كما في القمرين والعمرين وقد يغلب المتعدد علي المتعدد كما في قوله تعالى ويوم نحشرهم وما يعبدون من دون الله علي بعض الوجوه وقد يغلب المتعدد علي الواحد كما في قوله تعالى كانت من القانتين وقد يغلب الواحد علي المتعدد كما في قوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون وانما الاعتبار للنكتة التي تقتضيه والاختصار نكتة مشتركة بين الاقسام كلها فهو لا يكفي في تعيين واحد من الوجوه المذكورة اذ لا بد فيه من مخصص ومعين كالتذكير في القمر والخفة في العمر والتحقير فيما يعبدون والتعظيم في وكانت من القانتين وفي وما ربك بغافل عما تعملون الا ان التعظيم في الاول للمغلب عليه وفي الثاني للمغلب وبالقيد الاخير خرج المشاكلة فان فيها ايضا جعل بعض المفهومات تابعا لبعض ط خلا تحت حكمه في التعبير عنه بعبارة المتبوع الا انه يعبر فيها عن كل منهما

[illegible]

فيه بحث اذ لا تخصيص في تغليب وكانت من القانتين اذ التناسي فيه ان تعالى من القانتات وهو ليس اطورعا وقع في نظم الاية الكريمة منه

بالشكا بين العبارة مستقلة فان قلت هلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في التغليب قلت تلك شبهة تختلج في البال قبل الوقوف علي حقيقة الحال قال الفاضل التفتازاني في اخر سورة النسا من شرح الكشاف وجمهة الجمع بين الحقيقة والمجاز واحدة في باب التغليب اجمع وقد فرغ عن حل تلك الشبهة في شرح قول صاحب الكشاف قلت المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود علي ما لم يوجد كما يغلب المتكلم علي المخاطب والمخاطب علي الغايب فيقال انا وانت فعلنا وانت وزيد تفعلان ه ولانه اذا كان بعضه نازلا وبعضه منتظر النزول جعل كانه كله قد نزل وانتهى نزوله حيث قال يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي والاتي بلفظ الماضي اما تغليب ما حصل له الوجود علي ما لم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير المتحقق بالمتحقق ويرد علي الوجهين انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم المعنى المجازي والحقيقي ليكون من عموم المجاز والجواب ان الجمع هو ان يراد باللفظ معناه

الحقيقي والمجازي على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ
ومهنا اريد المعنى الذي بعض اجزايه من افراد الحقيقة
دون البعض الى هنا كلامه ومن هنا تبين ان من قال
انه من المجاز لكون اللفظ مستعملا في غير ما وضع له للنوع
لملتبس منهما كمتشابه ونحوه لم يصب في قوله كمتشابه
لما عرفت ان اعتبار علاقة التشابه في طريق الاستعا
وهو غير طريق التغليب فانه من قبيل المجاز المرسل
فتامل اقول قد تبين مما ذكره ههنا انه لم يصب
فيما قاله في فصل حروف المعاني من التلويح وكثيرا ما يسمى
الجمع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف في الحروف
في البنا وعدم الاستقلال والاول اوجه لان
في الثاني يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز على الثاني
مع انه شبهة واردة على كل منهما وحلها ايضا مشترك
ثم ان موجب ما ذكره من ان يكون الاول وجها دون
الثاني لان الاطلاق المذكور غير مخصوص لمن يجوز
الجمع المذكور فافهم واعترض عليه بان هذا الجمع
يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي
للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة
التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى
مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول ح يلزم
ان لا يوجد الجمع في شي من المواضع لجريان هذه العلة

فظ

[illegible]

في كل صورة من صور الجمع اقول هذا الجواب
ما ذكره الفاضل المذكور في بحث الجمع بين الحقيقة
والمجاز من التلويح بقوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء
عن مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في
جمع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل
ودفعه بقوله لانا نقول هو مشروط بان يكون
الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء
يعني لا ينتقل الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب
من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والا
سد ليس كذلك بل هو امر اعتباري محض ومن غفل
عن هذا قال في دفع ما ذكر ويمكن ان يجاب عنه بما
اجاب الفاضل الشريف في حاشية الكشاف من ان الجمع
من صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين
باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد مركب
من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في كل
منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع
المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك
ارتباط يجعلها معنى واحدا فما يقصد اليه بارادة وا
حدة في استعمالات اللفظ اقول تقرير الجواب
على الوجه المذكور خارج عن قانون المناظرة لا وظيفة
البيان لان قوله ولا يلزم الجواب سوال مقدر حاصله

ثم ان قوله ولا يلزم الخ ليس على الوجه الذي
يقتضيه المقام فان مقتضاه ان يقال ولا يلزم
جريان ذلك في جميع الجمع بين الحقيقة والمجاز
سس

المنع ثم اقول الجواب الذي ذكره الفاضل
التفتازاني في شرح الكشاف وارتضاه الفاضل الشريف
لا يقطع عرق الشبهة لانه انما يمشي في مثل القريتين
وما تعبدون والقوم اذا اطلق على جماعة فيهم امراة
واما في نحو قولنا رايت احد عشر رجلا اذا كان فيهم
امراة فلا يمشي وكذا في نحو او لتعودن لان العود اذا
اخرج عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي فلا تغليب
وان بقي على معناه الحقيقي يلزم المحذور المذكور ولا مجال
للتركيب بينهما فتامل قال صاحب المفتاح وبا
التغليب باب واسع يجري في كل فن قال الله تعالى
حكاية عن قوم شعيب لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا
معك من قريتنا او لتعودن في ملتنا بحكم التغليب والا فما
كان شعيب في ملتهم كافر امثلهم فان الانبياء عم معصومون
ان يقع منهم صغيرة لنوع نفرة فما بال الكفر اقول
فيه نظر لانه ان اراد ان شعيبا عليه السلام لم يكن في
ملتهم كافرا مثلهم في اعتقادهم ايضا فلا نم ذلك وما ذكره
بقوله فان الانبياء الخ لا يدل على ذلك انما دلالته على
انه عم لم يكن في ملتهم كافرا مثلهم في الواقع وان
اريد انه عم لم يكن في ملتهم في الواقع فمسلم لكنه لا يجدي
نفعا اذ لا يلزم منه ان لا يكون في ملتهم في اعتقادهم
ايضا وكونه في ملتهم في اعتقادهم ايضا وكونه في

ملتهم

١٦

ملتهم في اعتقادهم يكفي في صحة قولهم ذلك على انه يجوز
ان يكون العود بمعنى الصيرورة وهو كثير في كثير
في كلام العرب لكثرة فاشيه لا نكاد نسمعهم يستعملون
صار مكان عاد ويقولون ما عدت اراه عاد لا يكلمني
ما عاد لفلان مال ثم ان شعيبا عم اجرى جوابه على وفق
ما قالوا تركا فيما لا يجدي فقال ان عدنا في ملتكم
فلا تغليب فيه ايضا كما زعمه الزمخشري والسكاكي
وقال الترمذي في شرح المفتاح وليس في قوله
بعد اذ نجانا الله منها دلالة على ما دل عليه ان عدنا
في ملتكم بناء على النجاة منها انما يكون بعد الدخول
فيها على ما سبق اليه الوهم لان النجاة عن الشيء لما
يكون بعد الدخول فيه اقول ومن ههنا تبين
انه لا اباء في قوله اذ نجانا الله منها عن حمل عاد على
معنى صار كما سبق الى بعض الاوهام واما التمسك
بما قيل ان صار لا يتعدى بفي فليس بشيء لان التعدية
خاصية اللفظ فالاختلاف لا ينافي الاتحاد قال
الرضي ولا يتوهم ان في التعدية بين علمت وعرفت
فرقا من حيث المعنى كما قال بعضهم فان معنا
علمت ان زيدا قايم وعرفت ان زيدا قايم واحد
الا ان عرفت لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما
علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار

فيه رد للزمخشري والسكاكي

ولك ان تقول ان قوله عم ان عدنا على طريق
المشاكلة اذ لا لطف في اعتبار التغليب في
كلامه وقد كان التغليب في كلامهم نكتة لطيفة
وهي الاشارة الى معنى انكم تطلبون اتباعنا وتحن
نطلب اتباعكم لنا والحكم للغالب منه

فيه رد للزمخشري والسكاكي

العرب فانهم قد يخصون احد المتنساويين في المعنى
بحكم لغنظر دون الاخر ثم قوله فان الكفر لم يصيب مجرد
لان صغيرة فيهما نوع نفرة اشد امتناعا في حق الانبيا
عم من سبق الكفر لان في الاول دلالة على خساسة النفس
بخلاف الثاني ولذلك اتفق الكل على امتناع الاول
دون الثاني قال صاحب الكشاف في اخر التحريم
فان قلت ما كان خيانتهما يعني خيانة امراة نوح عم
او امراة لوط عم قلت نفاقهما وابطانهما الكفر
وتظاهرهما على الرسولين فامراة نوح عم قالت
لقومه انه مجنون وامراة لوط عم قالت على ضيفانه
ولا يجوز ان يراد بالخيانة الفجور لانه سمج في الطباع
نقيصة عند كل احد بخلاف الكفر فان الكفار لا يستقبحونه
بل يستحسنونه ويسمونه حقا انتهى وهذا صريح
في ان الكفر اهون من نقيصة فيها نفرة الطباع نظرا
الى منصب النبوة ومقام الدعوة ان كان الكفر في حد
نفسه اشد النقائص واغلظها فافهم وفي شرح
الفاضل الشريف للمفتاح ثم من قواعد ان يغلب الاكثر
من جنس على اقله فينسب الى الجميع ما هو منتسب الى
اكثره كما في قصة شعيب عم اذا غلب اتباعه عليه
في نسبة العود كما غلب هو عليهم في الخطاب ففي قوله
او لتعودن تغليبان اقول فيه بحث وهو ان

ان التغليب

التغليب في الخطاب انما يلزم ان لو لم يكن ذلك الخطاب في
محضر من اتباعه اذ لو كان في محضر منهم يجوز ان يكون الخطاب
اليه عم والى ساير الحاضرين من اتباعه معا بلا تغليب
ولا دلالة في سياق الاية الكريمة على تعيين الحال
ولذلك لم يلتفت صاحب الكشاف وغيره الى التغليب
ولا دلالة في الخطاب والله اعلم بالصواب ومنها قوله
تعالى وكانت من القانتين اي كانت من من المطيعين
وكان موجب القياس القانتات لان صيغة الجمع بالواو
والنون انما هي المذكور خاصة بحكم الوضع فاطلاقها
على الاناث تغليب المذكور على الانثى ونكتة الاشعار
بان طاعتها لم تقصر عن طاعة الرجال حتى عدت
من جملتهم وادخلت في التعبير عن الذكور فالتغليب
المذكور حكم النكتة لا العكس كما توهمه عبارة السكاكي
حيث قال عدت الانثى من الذكور بحكم التغليب
وقد تداركه الشارح الفاضل حيث وجهها بقوله اي جعلت
بمنزلتهم في التعبير بلفظ يختص به الذكور وضعا فان
قلت ما تقول في قول من ابتدا منه وكانت مريم
من اعقاب هرون عم فلا تغليب في الاية لان مبناه على
ان يكون تبعيضية قلت لا ارى له وجها لان فيه
تنزيلا للكلام عن درجته بتضييع تلك النكتة اللطيفة
بل نقول فيه تفويت لوجه مطابقة الكلام بمقتضى

المقام فان المقام مقام توصيفها بجهات الفضل والمزية
والكون من عقاب نبي من الانبيا مما يستوي اليه الاقدام
كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال السكاكي وقال
الله تعالى واذ قلنا للملايكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
عد ابليس من الملايكة بحكم التغليب عد الانثى من الذكور
وهذا على وفق ما ذكره الزمخشري من ان الاستثنا متصل
لانه كان جنيا واحدا بين اظهر الالوف من الملايكة مغمورا
بهم فغلبوا عليه في قوله فسجدوا ثم استثنى استثناء
واحدا منهم واقول لا حاجة الى التغليب في تصحيح اتصال
الاستثنا فان مبناه على عموم الامر بالسجدة لابليس
وذلك لا يلزم ان يكون بتعميم عبارة الملايكة فان للعموم
المذكور طريقا اخر وهو الدلالة وذلك ان الاكابر اذا كانوا
مامورين بالتذلل لاحد فكون الاصاغر مامورين به
بالطريق الاولى فالامر بالسجود وان كان بعبارة مخصوصة
بالملايكة لكنه بدلالته عام لابليس ايضا وبهذا التفصيل
تبين ما في التعليل الذي وقع في كلام الفاضل الشريف
حيث قال في شرح المفتاح فان ابليس داخل فيما
اريد بلفظ الملايكة ولذلك تناوله الامر بالسجود وكان
استثناؤه من قوله فسجدوا متصلا من القصور فافهم
ولا تكن من القاصرين ثم قال السكاكي ومن هذا
الباب قوله تعالى بل انتم قوم تجهلون بتاء الخطاب

على جانب

جانب انتم على جانب قوم اقول وقد نبهت فيما
سبق على انه ليس من هذا الباب ثم قال وكذا وما ربك
بغافل عما تعملون فيمن قرا بتاء الخطاب اي انت يا محمد
وجميع المكلفين وغيرهم اقول انما قال فيمن
قال قرا بتاء الخطاب اذ الاستشهاد فيمن قرا بالياء
ولصحة الاخبار عن الغايبين بيعلمون من غير ارتكاب
تغليب بخلاف الاخبار عن المفرد والحاضر بيعلمون فانه
لا يصح بدون التغليب ومن وهم ان القيد المذكور لانه
على قراة الغيبة لا يحمل على التغليب غيره عليه الصلاة
والسلام اذ لم يعهد في كلامهم تغليب وان كان اكثر على
المخاطب ولا تغليب احدهما على المتكلم فقد وهم حيث
زعم انه لولى عدم العهد بتغليب الغالب على المتكلم
لكان الكلام المذكور مظنة التغليب وقد عرفت
انه ليس كذلك لصحة الكلام بدون التغليب ثم
اقول زعم الزمخشري ان قولنا انا وانت فعلنا
فعلنا تغليب للمتكلم على المخاطب على ما صرح به فيما
نقلناه فيما سبق من كلامه ويرد عليه ان الضمير
في فعلنا موضوع للمتكلم مع الغير وقد استعمل
في معناه الحقيقي فلا تغليب والجواب عنه بما ذكره
الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف وهو ان ذلك
اذا لم يعبر عن غيره بطريق الخطاب او الغيبة اما

فيه رد للشريف

فيه رد للزمخشري

فيه رد للتفتازاني
قال الزمخشري في تفسير سورة الحجرات بعد
بيان اختصاص القوم بالرجال والنساء واما قولهم في قوم
فرعون وقوم عاد هم الذكور والاناث فليس لفظ
القوم بمتعاط للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور وترك
ذكر الاناث لانهن توابع لرجالهن

اذا عبر عنه باحد مما فحقه ان يجري على تلك الطريقة
الا ان يجعل تابعا للمتكلم لا يشتبه لانه لا يتحقق مع التغليب
نعم ثبت العدول عن مقتضى الظ ولا يلزم التغليب
بل هو اقرب الى الالتفات من التغليب كما لا يخفى على
من امعن النظر واجاد والله ولي الرشاد ثم قال
السكاكي وكذا يذرؤكم في قوله تعالى جعل لكم من انفسكم
ازواجا ومن الانعام ازواجا يذرؤكم فيه خطابا
شاملا للعقلاء والانعام مغلبا فيه المخاطبون على
الغائب والعقلاء على ما لا يعقل يعني اقتضى المقام شمول
الخطاب في يذرؤكم للعقلا والانعام وذلك يجمع التغليب
في لفظ كم فان في مجي الكاف دونها تغليب المخاطب
على الغايب ومجي الميم دون • تغليب العقلا على ما لا يعقل
اقول لقايل ان يمنع اقتضا المقام شمول الخطاب
فيه للفريقين ويقول خص الخطاب بذوي العقول
لعدم صلاحية الخطاب في غيرهم ثم ان تخصيص الخطاب
بهم لا يستلزم تخصيص الحكم المذكور بهم كما ان تخصيص
الخطاب بهم في قوله تعالى لكم وانفسكم لم يستلزم تخصيص
الحكم المذكور بهم ثمه والسكوت عن بيان الحكم في الانعام
لانفهامه بطريق الدلالة وهذا من قبيل الايجاز والاختصار
بلا حاجة الى التغليب كما لا يخفى على ذوي الاعتبار ثم
قال ومنه قولهم ابوان للاب والام وقمران

للشمس والقمر وخافقان للمغرب والمشرق قال
الشارح والخافق هو المغرب من خفق النجم اذا غاب
وقيل المشرق لانه تخفق منه الكواكب اي تطلع اقول
التغليب فيه غير ظ بل الظ من كلام الجوهري حيث
قال والخافقان افق المغرب والمشرق قال ابن السكيت
لان الليل والنهار يخفقان فيه خلافه قال الترمذي
اعلم ان التغليب قد يكون لقوه وفضل كما في ابوان
وقد يكون لمجرد كونه مذكرا كما في قمران وقد يكون لقلة
حروفه بالنسبة الى المغلب عليه كما في عمران وقد يكون
لكثرته كما تلي عليك فيما تقدم من الايات المذكورة يعني
في قصة شعيب عم وقصة لوط عم وقصة مريم عم
وقصة ادم عم وقال الازهري والعمران ابو بكر
وعمر رض فغلب عمر لانه اخف الاسمين وقيل المراد
عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وقيل سنة العمرين
فبلا خلافه عمر بن عبد العزيز يعني ما جا في الحديث انهم
قالوا لعثمان رض يوم الدار نسلك سنة العمرين ثم
قال الازهري قال ابو عبيد فان قيل كيف بدا
بعمر قبل ابي بكر وهو قبله وهو افضل قلت العرب
تفعل ذلك وتوخر الخير الافضل يقولون ربيعة ومضر
وسليم وعامر ويترك قليلا ولا لتنبرا وعن قتاده
انه سئل عن عتق امهات الاولاد فقال اعتق العمران

فمن بينهما من الخلفا امهات الاولاد ففي قول قتادة العمران
عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز يعني انه لم يكن سن
ابي بكر وعمر رض خليفة اقول قد عرفت فيما سبق
ان التغليب من قبيل المجاز والتجوز في نحو العمرين و
القمرين بحسب الصيغة لا بحسب المادة فان صيغة
التثنية موضوعة بالوضع النوعي للفردين من جنس
مادتها فاطلاقها على فردين احدهما من جنس مادتها
والاخر لا من جنس مادتها يكون مجازا بطريق تغليب
ما هو من جنس مادتها على غيره ولا تجوز في مفرده كما
توهمه الفاضل الشريف حيث قال في شرح المفتاح
تبعا للرضي ومنها تغليب احد المتناسبين على الاخر
بان يطلق اسمه على الاخر ويثنى بهذا الاعتبار قصدا
اليهما ثم المعتبر هو الاسم الاخف الا ان يكون الاثقل
مذكرا كالقمرين ثم انه لم يصب في عبارة الاثقل
فان احد الاسمين اذا كان اخف يكون الاخر خفيفا
لا ثقيلا فاين لا اثقل فكان حقه ان يقول الا ان يكون
الاخر مذكرا ثم قال فان قلت مجرد اطلاق الاسم
على الاخر لا يكفي في التثنية كما في المشترك بل لا بد من
الاشتراك في معنى ليصيرا من جنس واحد قلت
هو مختلف فيه فقد جوز بعضهم ان يقال قرءان
طهر وحيض وعينان لجارية وباصرة اقول
اللفظ بالتغليب بشرط فصاحتهما وتشبيههما حتى كانهما شيء واحد
الاخف لفظا كما في العمرين الحسنين ان اطلوا بالتغليب التخفيف

فانه قال في شرح الكفاية وقد يثنى ويجمع غير متفقين في اللفظ لعدد [illegible] عنهما كما قال لابي بكر وعمر رض فقالوا العمران وكذا العمران والحسنان وينبغي ان يغلب فيهما ما هو ابلغ في الخفة وان كان احدهما مذكرا والاخر مؤنثا لم ينظر الى الخفة بل تغلب المذكر كالقمرين في الشمس والقمر انتهى كلامه الا انه غير قول وينبغي ان يغلب بقوله المعتبر [illegible] لا نسلم [illegible] تغليب غير الاخف وليس [illegible] شرط فصاحتهما [illegible]

شرط عبر صحيح الا يرى الى تعليل الزمخشري في توجيه تغليب الملائكة على [illegible]

قوله تعالى يوم ياتي يعني ياتي الله اي امره او ياتي اليوم اي هوله والظرف منصوب [illegible] لا تكلم نفس [illegible]
من جواب او شفاعة الا باذنه فمنهم اي من اهل الموقف شقي مقضي له بالنار وسعيد مقضي له بالجنة فاما الذين
شقوا ففي النار لهم فيها زفير اي اخراج النفس وشهيق اي رده خالدين فيها ما دامت السموات والارض اي سموات
الاخرة وارضها او هذه العبارة كناية عن التابيد ونفي الانقطاع الا ما شاء ربك الا وقت مشية الله سبحانه ان
ربك فعال لما يريد من تخليد البعض كالكفار واخراج البعض كالفساق واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين
فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع بل ممتدا الى نهاية ومعنى
الاستثنا في الاول ان بعض الاشقيا لا يخلدون في النار كالعصاة من المومنين الذين شقوا بالعصيان وفي الثاني
ان بعض السعدا لا يخلدون في الجنة بل يفارقونها ابتداء يعني ايام عذابهم كالفساق من المومنين الذين سعدوا
بالايمان والتابيد من مبدا معين كما ينتقض باعتبار الانتها فكذلك باعتبار الابتدا انتهى اقول
وعلى هذا لا ضرورة الى التجوز في الشقاوة بحملها على العصاة من المومنين ولا الى التجوز في السعدا بالحمل على البعض والاولى ان
تحمل الشقاوة على حقيقتها ويراد بالذين شقوا الكفار ويكون معنى الاستثنا في الاول ان الاشقيا الذين هم الكفار
يوبدون في النار الا وقت مشية الله تعالى وهو من حين خلقوا الى يوم يدخلونها وكذلك السعدا يوبدون في الجنة
الا وقت مشية الله تعالى وهو من حين خلقوا الى ان يدخلوها على ان يكون المراد من ما دامت السموات الكناية
عن التابيد ونفي الانقطاع وعلى هذا الوجه تكون الايتان شاملتان لاهل الموقف لان السعادة من مقوله
التشكيك فتشمل العصاة من المومنين وهذا الوجه انسب لقوله شقي اي مقضي له بالنار وسعيد اي مقضي له
بالجنة اذ الظاهر من اطلاق القضا انصرافه الى الكامل والعاصي من المومنين ليس مقضيا له بكل من النار والجنة
على الوجه الكامل

لا يخفى ما في هذا الجواب على ذوي الالباب فان المسئلة
المختلف فيها لا يصح ان يكون مبني لامر متفق عليهما وايضا
وايضا جاز ان يجعل الاخر مسمى باسمه ادعاء ثم باول
الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم بينا ولهما فيثنى
باعتباره كما قيل في العلم فيكون الابوين المسميين
بالاب ولا يخفى ما فيه ايضا من التعسف وقد رده
بعضهم على ما اعترف به لنفسه في الحاشية بقوله
او يقال والاولى ان الاعلام لكثرة استعمالها وكون الخفة مطلوبة
فيها يكفي في تثنيتها وجمعها مجرد الاشتراك في الاسم
بخلاف اسماء الاجناس فتامل ٭ م ٭ م ٭ م ٭ م ٭

قال الشيخ الرضي وعند المصنف تردد في جواز
تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة
منع من ذلك في شرح الكفاية لانه لم يوجد شيء
في كلامهم مع الاستواء وجوزه على السماع وفي
شرح المفصل وذهب الجزولي والاندلسي الى
عن الشمس وعن المبرد انهم يعتبرون ليلى والتثنية
والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى ـه

قال الشيخ الرضي ولا يصح ان
يستدل بتثنية العلم وجمعه على صحة تثنية
المشترك وجمعه باعتبار معانيه
المختلفة بان يقال نسبة العلم الى مسمياته
كنسبة المشترك الى مسمياته فيكون
كل واحد منهما واقعا على معانيه
لا بوضع واحد اما عند المصنف فلانه
يشترط في التثنية والجمع كون المفردات
بمعنى واحد او اكثر ومعاني المشترك
ليست واحدة بخلاف الاعلام لما مر واما
عند غيره فنقول المصنف ولو سلم
ان نسبة العلم الى مسمياته كنسبة المشترك
الى مسمياته فبينهما فرق وذلك لان
المشترك له اجناس يوحد احادها
فيثنى ويجمع كالقرئين للطهرين والقروء

لا لاظهار ... وجمع باعتبار معانيه المختلفة
... الى اللبس والبس العلم ... وهذا ...
فيثنى ويجمع باعتبار معانيه المختلفة او
اللبس الخفي منه

وقد اراد الشيخ بقوله علما ... صحة ...
... في حاشيته على تثنيته ... الذات
... قال معنى العلم ... في ... حقيقة ... بمعنى الموضوع
لا ... عند الاعتبار واحدا كما في كل وضع ولا يمتنع ... للمعنى الموضوع
... فان الموضوع له في كل وضع مسماه وعارض ... المعاني
للتشخيص ... المعنى خارج ... في ادراك المعاني
الاسم فان هذا المعنى ... على ... ولا فرق بين العلم المشترك
لا يخفى على ... عن بعض وبين سائر المشترك كان من
ويتميز بعضها ... من كثيره ... فما ذكره ... كلامه
... المعاني الكلية ... منه

الحمد لله رسالة في الجامع الصغير شاهدان اقرا
انهما شهدا بزور لم يضربا وقالا يعزران وفايدته
ان شاهد الزور في حق ما ذكرنا من الحكم هو المقر على
نفسه بكذب ذلك فيها ولما لا طريق الى اثبات ذلك بالبينة (بكذب بدل)
اي في تلك الشهادة
لانه نفي الشهادة والبينات للاثبات اقول سلمنا انه
لا طريق الى اثبات ذلك بالبينة ولكن لا يلزم منه ان ينحصر
طريقه في الاقرار لان له طريقا اخر على ما افصحوا عنه
في المسئلة التي نقلها صاحب الحقايق عن مبسوط جواهر
زاده بهذه العبارة قيد عبده فحلف بعتقه
وقال ان لم يكن قيده رطلين فهو حر ثم حلف وقال
بيان حلفه بعتقه — بيان الحلف
ان حله هو او غيره فهو حر فشهد شاهدان ان وزن
اي لم يكن رطلين
القيد رطل فالقاضي يقضي بشهادتهما وان امكنه
معرفة الوزن بان يحل ويزنه كيلا يعتق بالحل من القاضي
فيلحق الضرر منه الى مولاه واذا قضى بعتقه يحل
القيد كيلا يبقى الحر تحت قيد ويزنه لجواز ان
يكون القيد رطلين فيظهر كذب الشهود فوزنه
فاذا هو رطلان يضمن الشاهدان قيمة العبد
عند ابي ح رحمه الله وعندهما لا يضمنان وهذا بناء
على ان قضاء القاضي بشهادة الزور ينفذ ظاهرا (بالشهود)
وباطنا عنده فينفذ العتق بالشهادة عنده
فيضمنون وعندهما فلا يكون العتق مضافا الى

شهادتهم بل الى الحل فلا يضمنون وفي موضع اخر
من الحقايق نقلا عن المحيط ومبسوط جواهر زاده و
شاهد الزور عندنا هو ان يقر على نفسه بكذب
متعمدا او يشهد بقتل رجل او بموته فيجي المشهود
بقتله او بموته حيا ولم يدع سهوا او غلطا فان
قال غلطت او اخطات لا يعزر لان العقوبات
لا تجري على الساهي والمخطي ومن ههنا تبين ان تخصيص
الحكم المذكور بالمقر لاختصاصه بالاقرار بالكذب
متعمدا لا لعدم ظهور شهادة الزور بدون الاقرار
كما زعمه من قال انما وضع المسئلة في الاقرار لان
شهادة الزور لا تعلم الا بالاقرار ولا تعلم بالبينة
واما الذي اورد عليه صدر الشريعة بقوله اقول
قد يعلم بدون الاقرار كما اذا شهد بموته او بان
فلانا قتله ثم ظهر زيد حيا وكذا اذا شهد برؤية
الهلال فمضى ثلاثون يوما وليس بالسماء علة فلم
ير الهلال فمثل هذا كثير فمردود بان الشهادة بالموت
يجوز ان يكون بالتسامع وعلى تقدير ان يقول شاهد
موته يجوز ان يكون ممن شاهد غير زيد وشهد (موته)
بانه هو بالتسامع فلا يتحقق شهادة الزور في الصورة
المذكورة وامر الشهادة في الصورة الثانية اهون
من هذا كما لا يخفى تاتارخان لا تقبل شهادة النسا

وحدهن الشهادة القابلة علي الاستهلال مقبولة

الولادة فانها مقبوله في حق النسب دون الميراث وكذا

شهادة القابلة علي الاستهلال مقبوله في حق الصلاة

عليه دون غيره لمكان الضرورة وكذلك في العيب

الذي لا يطلع عليه الرجال من الجانبه من مهمات

ابن كمال قال الله تعالي يا ايها الذين امنوا اذا قمتم

الي الصلاة اقول يا حرف نداء واي منادي مفرد معرفة

وها مقحمة للتنبيه علي ان المنادي في الحقيقة ما هو الواقع

بعده وانما فعلوه كذلك كراهة ان يجمعوا بين يا

واللام في مثل قولك يا الرجل والذين جمع الذي وهو

موصول وضع وصلة لوصف المعارف بالجمل واي

ليس بمعرفة فلا يصح موصوفا فلا بد من موصوف

مقدر فيكون تقديره يا ايها القوم الذين او يا ايها

الناس الذين والموصولات كلها غيب يحتاج الي صلة

وعايد الي الموصول وعايدها ضمير الفاعل في امنوا

ولا يعود علي غايب ضمير مخاطب فلا بد ان يكون صلتها

وهي امنوا غايبة ايضا وفاقا وبهذا تبين فساد ما قيل

انه لو قال امنتم لاختص بالذين كانوا حاضرين من

المؤمنين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فذكره

بلفظ المغايبة ليدخل تحته كل من امن الي قيام الساعة

اذا قمتم ذكرها هنا اذا وفي اية الطهارة الكبري

ان لان اذا تستعمل في الاشياء الغالبة المترددة الوجود

والقيام الي الصلاة بالنظر الي ديانة المسلم غالب بخلاف

ان فانها تستعمل في الاشيا القليله والجنابة شانها

كذلك لا انها لا تقع كثيرا وقوله قمتم خطاب للمنادي

المذكور وصيغة الجمع مع افراد اي لما عرفت ان

المنادي في الحقيقة هو الواقع بعده ممن كان

انه خطاب للمنادي المفرد المذكور فقد سهي والخطاب

اصاب مجرده لاقتضاء حرف النداء اياه اذ لا يقال

يا فلان ليفعلن بل يقال افعل فلا يقال هذا من باب

الالتفات لان الالتفات انما يكون في موضع يكون

حقه الغيبة فذكر بالخطاب او علي العكس اذ حقه

التكلم فذكر بواحد منهما وعلي العكس وحق المقام

فيما نحن فيه الغيبة في امنوا والخطاب في قمتم

علي ما تحققت الاعلي وفق ما اقتضاه المقام بحسب

القاعدة النحوية فتوهم العدول عن السنن

الظاهر فالمعني اذا قصدتم الي الصلاة ما ليتامل

للعلامة ابن كمال باشاه مطلب بل

اعلم ان بل حرف اضراب فان تلاها جملة كان بمعني

الاضراب اما بالابطال واما بالانتقال من غرض

الي اخر وان تلاها مفرد فهي عاطفة ثم ان تقدمها

امر او ايجاب فهي تجعل ما قبلها كالمسكوت عنه

فلا يحكم عليه بشيء واثبات الحكم لما بعدها واجاز
ن تقدمها نفي او نهي فهي لتقرير ما قبلها على حاله
واثبات ضده او ضد ما فيه من الحكم لما بعدها
واجاز المبرد وعبد الوارث ان تكون ناقلة معنى
النفي والنهي الى ما بعدها وتبعه العلامة السكاكي
وصاحب المستوفي من البصريين لابن كمال باشاه
الحمد لوليه والصلاة على نبيه وبعد فهذه رسالة
معمولة في نسبة الجمع اعلم ان الجمع لا ينسب اليه
الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي او لا يكون له
واحد من لفظه كالركابي او يكون علما كالاعاني او
جاريا مجراه كالانصاري قال في الصحاح العرب
الجيل من الناس والنسبة اليهم عربي وهم اهل الامصار
والاعراب منهم سكان البادية خاصة والنسبة
الى الاعراب اعرابي لانه لا واحد له وليس الاعراب
جمعا لعرب انتهى كلامه ومن لم يفرق بينه وبين
الانصار كالامام المطرزي حيث قال في المغرب
اذا نسب الى الجمع رد الى واحده فقيل فرضي وصحفي
ومسجدي للعالم بمسائل الفرائض وللذي يقرا
من الصحف ولمن يلازم المساجد وانما يرد لان الغرض
الدلالة على الجنس والواحد يكفي في ذلك واما ما كان
علما كالاغاري وكلابي ومعافري ومدايني فانه لا يرد

وكذا ما كان جاريا مجرى العلم كانصاري واعرابي لم
يصب في ذلك قال الحريري في درة الغواص
في اوهام الخواص ويقولون لمن يقتبس من المصحف
صحفي مقايسة على قولهم في النسبة الى الانصار
انصاري والى الاعراب اعرابي والصواب عند
النحويين من البصريين ان يوقع النسب الى واحد
الصحف وهي صحيفة ويقال صحفي كما يقال
في النسبة الى حنيفة حنفي لانهم لا يردون النسب
الا الى واحد المجموع كما يقال في النسبة الى الفرائض
فرضي والى المقاريض مقراضي اللهم الا ان يجعل
الجمع اسما علما للمنسوب اليه فيوقع ح في النسبة
الى صيغته كقولهم في النسبة الى قبيلة هوازن هو
ازني والى حي كلاب كلابي والى مدينة انبار انباري
والى بلدة مداين مدايني واما قولهم في النسبة
الى الانصار انصاري فانه شذ عن اصله والشاذ
لا يعتد به واما قولهم في النسبة الى الاعراب اعرابي
فانهم نقلوا ذلك لازالة اللبس ونفي الشبهة اذ لو قالوا
فيه عربي لاشتبه بالمنسوب الى العرب وبين
المنسوبين فرق ط لان العربي هو المنسوب الى العرب
وان تكلم بلغة العجم والاعرابي هو النازل بالبادية
وان كان عجمي النسب الى هنا كلامه وفيه حصر

المستثنى نظر لما عرفت ان النسبة الى الجمع وجوها
اخر رد الحريري ثم ان ما زعمه من ان الانصاري شذ
عن اصله مباه العقول عن انهم ينسبون الى الجمع
اذا كان جاريا مجرى العلم وايضا قد عرفت ان شرط
ادخال اداة النسبة الى الواحد في نسبة الجمع هو
ان يكون لذلك الجمع واحد من لفظه فلا مجال فيه
لان يدخل الاداة في الواحد والاعتداد بما ذكره انما
يمشي بعد الصحة والاحتمال وهذا المعنى مما اخطا
فيه الجوهري ايضا وان كان في مادة اخرى حيث
قال واذا نسبت الى مدينة الرسول صلى الله عليه
وسلم قلت مدني والى مدينة منصور مديني والى
مداين كسرى مدايني للفرق بين النسب لئلا تختلط
انتهى كلامه فانه قد اخطا في زعمه ان عدم ادخال
اداة النسبة في الواحد المدايني لازالة الاشتباه
ومباه العقول عن ان يكون المداين بحيث صار علما
فاخذ حكم المفرد ولم يبق له احتمال ادخال اداة
النسبة في الواحد وانما قلنا ان الاعراب ليس له
واحد من لفظه لان العرب ليس بواحد له قال
الشيخ ابن الحاجب لم يتحقق كون الاعراب جمعا للعرب
لانه لو كان جمعا للعرب لكان مدلوله في الجمعية
كمدلوله في حالة الافراد وليس الامر كذلك فان العرب

اسم لما عدا العجم مطلقا سواء سكن في البادية او المصر
والاعراب اسم لمن يسكن منهم البادية خاصة وكيف يكون
الجمع اخص من المفرد كذا في شرح الزوزني للباب ولا يرد
النقض على قوله لانه لو كان جمعا للعرب لكان مدلوله
في الجمعية كمدلوله في حالة الافراد كالفضول فانها
جمع الفضل وقد اختلف مدلولها قال المطرزي
في المغرب الفضل الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير
فيه حتى قيل فضول بلا فضل وسن بلا سن وطول
بلا طول وعرض بلا عرض ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه
فضولي لان ذلك الاختلاف من جهة العرف الطاري
على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال في شرح
قول صاحب الكشاف وهذا فضول من القول هو جمع
فضل غلب على ما لا خير فيه عكس الواحد وهو عرف طاري
الى هنا كلامه اقول كلام ابن الحاجب بحسب الوضع
الواحد ومن كلام صاحب المغرب ظهر وجه اخر للنسبة
الى الجمع وهو ما اذا كان للجمع معنى اخر غير معنى مفرده
قال الشريف الجرجاني في بحث التشبيه فيما علقه
على شرح التلخيص يقال سيف مشرفي ولا يقال سيف
مشارفي لان الجمع لا ينسب اليه اذا كان على هذا الوزن
ولا يقال جعافري وفيه نظر لانه ان اريد انه لا ينسب اليه
اذا كان على هذا الوزن وان كان علما فلا صحة لما عرفت انه

الحمد لله **وبعد** فهذه رسالة في بيان ان العقل
الذي به شرف الانسان ما هو وذلك مسبوق
بتمهيد مقدمة وهي ان مذهب جمهور المحققين
من ارباب الملل واصحاب النحل ان النفس الانسانية
واحدة تنبعث منها قوى متعددة بحسب الافعال
المختلفة متعلقة بالقلب اولا ولهو العضو الرئيس
المطلق لساير الاعضا وبواسطة ذلك التعلق يصير
متعلقة لساير الاعضا صرح بذلك ارسطاطاليس
وتبعه جمع من القدما والمتاخرين ومذهب جالينوس
واتباعه من الاطبا ان الانسان عبارة عن مجموع نفوس
ثلثة النفس الشهوانية وتعلقها الاول بالكبد
والنفس الغضبية وتعلقها الاول بالقلب والنفس
الناطقة الكلية وتعلقها الاول بالدماغ وهذه
الاعضا الثلثة كل واحد منها مستقل بنفسه متفرد
بخواصه وافعاله والحق ما ذهب اليه الجمهور
واحتج عليه الامام في المطالب العالية بوجوه اقناعية
واظهرها ان كل احد اذا قال انا فانه يشير بقوله
انا الى صدره والى ناحية قلبه وهذا يدل على ان كل
احد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا حاصل
في القلب لا في ساير الاعضا والمعتمد في هذا انما هو
الدليل النقلي فان الايات والاخبار الدالة على ان

موضع الفهم والشعور هو القلب كثيرة منها قوله تعالى
قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك ومنها قوله
تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين
على قلبك ومنها قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد فهذه النصوص دالة
بصريحها على ان محل الذكر والفهم هو القلب **واعلم**
ان في الاية الاخيرة دقيقة انيقة ولطيفة شريفة وبيانها
انما يتم بتقديم مناقشة تقديرها ان الواو العاطفة
اليق بقوله او القى السمع وهو شهيد لان القلب عبارة
عن محل الادراك والقا السمع عبارة عن الجد والاجتهاد
في تحصيل تلك الادراكات والمعارف ومعلوم انه لا بد
من الامرين معا فكان ذكر الواو الجامعة ههنا اولى
من ذكر او الفارقة وليس الامر كما ذكر فان الظ في بادي
النظر والحق وراء ذلك وبيانه ان القوى العقلية قسمان
منها ما يكون في غاية الكمال والاشراق ويكون مخالفا
لساير القوى العقلية بالكم والكيف اما الكم فلان حصول
المقدمات البديهية والحسية والتجربية بها اكثر
واما الكيف فلان تركيب تلك المقدمات على وجه
تنساق الى تلك النتايج الحقة باسهل واسرع واذا ثبت
هذا **فنقول** مثل هذه النفس القدسية تستغني
في معرفة حقايق الاشيا عن التعلم والاستعانة بالغير

الا ان مثل هذه النفس القدسية تكون في غاية الندرة
واما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك فهو محتاج
في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير
والتمسك بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الزلل والاغلاط
واذا تقرر هذا فنقول ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
اشارة الى القسم الاول وانما ذكر بلفظ التنكير ليدل
ذلك على الكمال التام اي لمن كان له قلب كامل في قوة
الادراك عظيم الدرجة في الاستعداد للوقوف على
عالم القدس فان مجي التنكير للتعظيم شايع كما في قوله
تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي حيوة عظيم
طويل المدة واما قوله او القى السمع وهو شهيد فهو
اشارة الى القسم الثاني وهو الذي يفتقر الى الكسب
والاستعانة بالغير وهذا من الاسرار التي عليها بناء علم
المنطق وقد لاح في درج هذه ولما كان القسم الاول
نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لاجرم امر الكل
في اكثر الايات بالطلب والاكتساب **وقال** تعالى
او لم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها
او اذان يسمعون بها **فقال** صاحب المنطق ان
القسم الاول وان كان غنيا عن الاستعانة بالمنطق
الا انه نادر جدا والغلبة للقسم الثاني وكلهم محتاجون
الى المنطق فانظر الى هذه الاسرار العميقة والانظار

الدقيقة والاعتبارات الانيقة كيف تجد ما تحت استار
الفاظ القران واذا فرغنا عن تمهيد ما حقه التقديم
وقرعنا سمعك بتقريره فلنشرع باصل المطلوب
فنقول ومن الله التوفيق العقل الانساني على ما
قررنا في كتب الاصول نور للقلب يحصل باشراق
العقل الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه اول
المخلوقات قال صاحب التوضيح وبيانه ان النفس
الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور
خرج ادراكها من القوة الى الفعل فالمراد من العقل
النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر ولم
يرد به تطبيق ما نقل من المشايخ على اصل الفلاسفة
كما توهمه صاحب التلويح حيث قال واعلم ان العقل
الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون
نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره
الحكما هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال
لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف
تسامح انتهى ه وتفصيل المقام ان القوة الباصرة لا يمكنها
ادراك المبصرات الا عند صيرورة الهوا مضيئا بسبب
طلوع الاشيا النيرة فكذلك القوة البصيرة المودعة
في القلب لا تقدر على الابصار الا عند طلوع النيرات
الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني اربع الشمس والقمر

والكواكب

والكواكب والنار واعظمها الشمس ثم القمر ثم الكواكب
ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني اربع المبدا الاول
تعالى وتقدس وبعده الروح الاعظم الذي هو اشرف
الارواح المقدسة وبعده درجات الملائكة مثل مراتب
الكواكب وبعده الروح البشري وهو بمنزلة النار ومراتب
الارواح البشرية على نوعين منها اشراقها وقوتها
بسبب التصفية وتطهير النفس عن غير الله تعالى
وتقدس وبعضها بسبب تركيب البراهين اليقينية
والاولون هم الانبيا والثاني هم الحكماء الالهيون و
اعلم ان نور العقل له عيوب كما ان النار لها عيوب
فالاول ان نور النار ممزوج بدخان كثير يسود البيوت
ويخفف الدماغ فكذلك نور العقل ممزوج بدخان
الشبهات والثاني ان نور النار فيه اشراق واحراق
فكذلك نور العقل فيه اشراق وهو اذا وقع على
على الدلايل واحراق اذا وقع على الشبهات والثالث
ان نور السراج ينطفي بادنى سبب فكذلك سراج العقل
ينطفي بادنى شبهة والرابع ان السراج انما يضي اذا
وضع في بيت صغير واما اذا وضع في صحرا واسعة
فانه يقل ضوءه ويصير كالمظلم فكذلك سراج العقل
انما يظهر نوره اذا استعمل في المطالب الحقيرة كالحسا
بيات والهندسيات فاما اذا وقع في المطالب العالية

فانه ينطفي بل نقول ان الروح لما طلب معرفة نفسه
صار كالمنطفي او حصلت له الشبهات المشروحة في
الكتب والخامس ان ظهور نور السراج مشروط بان لا يحول
بينه وبين قرص الشمس حايل اما اذا وضع في مقابلة
قرص الشمس انطفا فكذلك سراج العقل اذا وضع في
مقابلة الارواح المطهرة انطفى والسادس ان نور السراج
وان طال بقاوه ينطفي بالاخرة وان قدرنا انه يستمر
لكنه تطلع الشمس فيبطل ضوءه فكذلك نور سراج
العقل انما ينطفي بطريان الغفلات والشبهات
او يبقى الى اخر العمر لكنه عند موت البدن يتجلى له
من عالم الغيب انوار لا يبقى لنور عقله في مقابلتها اثر
قال العلامة في شرح حكمة الاشراق نقلا عن
زرادشت الاذربايجاني الخره نور بسيط من ذات الله
تعالى به يرو من الخلق بعضهم بعضا ويتمكن كل واحد
من عمل او صناعة بمعونته ومما يختص بالملوك الافا
ضل يسمى كيان خره على ما قال الفاضل السهروردي
في الالواح الملك الظافر كيخسرو المبارك اقام التقدس
والعبودية فاتته منطقة روح القدس ونطقت معه
الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى متنقشا بحكم الله
تعالى وواجهته انوار الله تعالى مواجهة فادرك منها المعنى
الذي يسمى كيان خره وهو الذي في النفس تخضع له الاعناق

منطبقة

الى

الى هنا كلامه وسنفرغ لبيان حال زرادشت
المذكور وعبر حكماء العرب عن هذا الالق بالعز
قال الامام القاشاني في تأويل قوله تعالى
ان اية ملكه ان ياتيكم التابوت فيه سكينة لما بين ان
الملك بالاستحقاق انما يكون بالعلم والشجاعة اثبت
ان له علامة يرجع اليها في اثبات الملك له وهي هيئة
اتصالية نورية من تجليات العظمة الالهية يتنور
بها النفس فينقاد ويذعن له الخلق ويقع هيبته
ووقاره في القلوب فتسكن اليه وتحبه وتطيعه
وتقبل اوامره طوعا وتخضع له طبعا وذلك المعنى
يسمى خره وسماه التابوت اي ما يرجع اليه في
اثبات ملكه اي ياتيكم من جهته ما يرجع اليه ويستدل
به في تملكه على سلطنته فيه سكينة من ربكم ما يطمئن
به قلوبكم من جهة الله تعالى بالقا قبوله وهيبته ومحبته
وطاعته فيها وبقية ما ترك ال موسى وال
هرون في اولادهم من الهيئة النورات والقوة
الملكوتية التي يستضي بها النفس من عالم القدرة
المدد الملكوتي والتصير السماوي والتاييد الالهي
فينفتح له بها ابواب العلوم السياسية والتدابير
الرياسية والحكم المدنية تحمله الملائكة وتنزل اليهم
بواسطة الملكوت السماوية انتهى كلامه وهذا

المعنى الذي عبر عنه حكما الفرس بالجزء وحكما العرب
بالفرد غير مخصوص بالانسان بل يعم ساير اصناف
الحيوان الا ترى الى عجايب احوال النحل في سياسته
وتدبيره لاحوال الرعيه وفي كيفية خدمة الرعية
لذلك الرئيس على الوجه المذكور تفصيله في كتاب
الحيوان ومن عجايب تدبيره انه يبني البيوت المسدسه
وهذا الشكل فيه منفعتان لا تحصل الا من المسدس
وتقريره ان الاشكال على قسمين منها اشكال اذا
ضمت بعضها الى بعض امتلات العرصه منها ومنها
اشكال ليست كذلك فالقسم الاول كالمثلثات
والمربعات فانهما وان امتلئت العرصة منها الا ان
زواياها ضيقه فتبقى معطله واما المسبع والمثمن
وغيرهما فزواياها وان كانت واسعة الا انه لا تمتلى
العرصه منها بل تبقى بينها فضاء واما الشكل المستجمع لكلتا
المنفعتين فليس الا المسدس وذلك لان زواياها واسعه
فلا يبقى شيا من الجوانب فيه معطلا واذا ضمت المسدسات
بعضها الى بعض لم يبق فيما بينها فرجة ضايعه فاذا
ثبت ان الشكل الموصوف بهاتين الصفتين هو المسدس
لا جرم اختار النحل بنا بيوتها على هذا الشكل ولولا ان تعالى
اعطاها من الفهم والذكاء لما حصل هذا الامر وفيه
اعجوبة اخرى وهي ان البشر لا يقدر على بنا البيت المسدس

لا

الا بالمسطر والفرجار والنحل يبني تلك البيوت من غير
حاجة الى شي من الالات والادوات وبما قدمناه من التفصيل
في احوال الاشكال تبين الاختلال في قول الامام حيث
قال في المطالب العاليه بعد تقريره مذهب بقراطيس
ومن تبعه ثم هولاء اختلفوا في اشكال تلك الاجزا
فالاكثرون قالوا انها كرات ثم انهم لما عرفوا ان تلك
الكرات المتماسه لا بد وان تبقى فيما بينها فرجة خاليه
لا جرم التزموا القول بالخلا وقال الباقون لا يجب
ان تكون كرات لان القول بالخلا ممتنع ثم انهم اختلفوا
فمنهم من قال انه يجب ان تكون اشكالها المكعبات
لان الشكل الذي يملا الفرج ولا يبقى معه شي من الخلا
ليس الا المكعب حيث غفل عن ان المربع والمثلث ايضا
يشارك المكعب في الحكم المذكور فان قلت اليس يتجه
ما ذكر على قول صاحب المواقف ايضا حيث قال
واختيارنا المسدس لانه اوسع من المثلث والمربع
والمخمس ولا يقع بينهما فرج كما يقع بين المدورات وما
سواها قلت لا لان مراده من قوله وما سواها ما سوى
المثلث والمربع والمخمس من المضلعات لا ما سوى المدورات
نعم يتجه على ما ذكره في اوايل موقف الجواهر من ان
بعضهم قال يشبه الجزء الذي لا يتجزى المربع اذ يتركب
منه الجسم بلا فرج وذلك انما يتاتى اذا كان تشابهها

بالمربع من ان يكون المسدس والمثلث يشاركان المربع فيما
ذكر فلا صحة لقوله وذلك مما يتاتى اذا كان مشابها للمربع
واحوال النمل فانها تسعى في اعداد الذخيرة لنفسها وما ذلك
الا لعلمها انها قد تحتاج في الازمنة المستقبلة الى الغذا
ولا تكون قادرة على تحصيله في تلك الاوقات فوجب السعي
في تحصيله في ذلك الوقت الذي حصلت فيه القدرة
على تحصيل الذخيرة ومن عجايب احوالها امور ثلثة
احدها اذا احست بنداوة المكان فانها تشق الحبة نصفين
لعلمها ان الحبة لو بقيت سليمة ووصلت النداوة اليها
نبتت منها وتفسد الحبة على النملة اما اذا صارت مشقوقة
نصفين لم تنبت وثانيها انه اذا وصلت النداوة الى تلك
الحبات ثم طلعت الشمس فانها تخرجها من جحرها وتضعها
حتى تجف وثالثها ان النملة اذا اخذت في نقل متاعها
الى داخل الجحر انذر ذلك بنزول الامطار وهبوب الرياح
وهذه الاحوال تدل على حصول تدبير جليل لهذا الحيوان
الذليل واحوال العنكبوت فانها تبني بيوتها على وجه
عجيب وذلك بشبه الشبكة التي يصاد بها الا بعد ان علمت
انه كيف ينبغي ان يكون وضعها حتى يصلح الاصطياد للذباب
بها واحوال الفارة فانها تدخل ذنبها في قارورات
الدهن ثم تلحسه وهذا الفعل لا يصدر عنها الا عن تدبير
والثعلب فانه اذا اجتمع في جلده البق والبعوض الكثير

باخذ

باخذ بفيه قطعة من جلد حيوان ميت ثم انه يضع يديه
ورجليه في الماء ولا يزال يغوص فيه قليلا قليلا فاذا
احس البق والبعوض بالما اخذت تصعد الى المواضع الخا
رجة من الما ثم انه لا يزال يغوص قليلا قليلا وتلك الحيوانات
ترتفع قليلا فاذا غاص كل بدنه في الما وبقي راسه
خارج الما تصاعدت تلك الحيوانات الى الراس ثم انه يغوص
براسه قليلا فتلك الحيوانات تنتقل الى تلك الجلدة
وتجتمع فيها فاذا احس الثعلب بانتقالها اليها رماها
في الما وخرج من الما سليما فارغا عن تلك الموذيات ولا
شك انه حيلة عجيبة في دفعها وهذه احوال فكرية
وليست اقل من الافكار الانسانية ومنها ان الجمل
والحمار اذا سلكا طريقا في الليلة المظلمة ففي المرة الثانية
يقدر على سلوك ذلك الطريق من غير ارشاد مرشد
ولا تعليم معلم حتى ان الناس اذا ضلوا في ذلك الطريق
وقدموا الحمار وتبعوه وجدوا الطريق المستقيم عند
متابعته وايضا ان الانسان لا يمكنه الانتقال من بلد
الى بلد الا عند الاستدلال بالعلامات المخصوصة اما الا
رضية كالجبال والرياح او السماوية كاحوال الشمس
والقمر واما القطا فانه يطير في الهوا من بلد الى بلد
طيرانا سويا من غير خلط ولا خبط وكذلك الكراكي
والخطاطيف تنتقل من طرف من اطراف العالم الى اخر طلبا

الهوا الموافق من غير خلط وهذا مما يعجز عنه البشر
ومنها ان النعامة اذا اجتمع لها بيض كثير قسمتها
اثلاثا فتدفن ثلثها في التراب وتترك ثلثها في الشمس وتحضن
ثلثها فاذا خرجت الفراخ كسرت ما كان في الشمس وسقت
تلك الفراخ ما فيها من الرطوبات التي دوّبتها الشمس
ورققتها فاذا قويت تلك الفراخ اخرجت الثلث
الذي دفنته في الارض وثقبتها وقد اجتمع فيها النمل
والذباب والديدان والحشرات فتجعل تلك الاشيا
طعمة للفراخ فاذا تم ذلك فقد صارت تلك الفراخ
قادرة على تحصيل الغذا ولا شك ان هذا الطريق حيلة
عجيبة في تربية الاولاد الى هنا كلامه الي بري الى بدا
بيرها في باب المعالجة فان الفهد اذا سقي الدوا المعروف
بخانق الفهد يطلب زبل الانسان فياكله والسلحفاة تتناول
بعد اكل الحية صعترا جبليا والكلاب تتعالج بالعشب
المعروف بها واذا تدود بطنها تاكل سنبل الحنطة
واذا جرحت اللقالق بعضها بعضا عالجت تلك الجراحات
بالصعتر الجبلي وابن عرس يستظهر في قتال الحية باكل
السداب فان النكهة السدابية مما تنكرها الافاعي
وقصة تعلم بقراط رئيس الاطبا الحقنة من الطير مشهورة
مذكورة في الكتب الطبية واعلم ان الناس بعد
اعترافهم بهذه الافعال العجيبة والاثار الغريبة

صاروا فرقتين فذهبت احديهما الى اثبات العقل
للطيور والدواب متمسكا بما صدر عنها من الاثار المتقنة
والافعال المحكمة وذهب الاخرى الى انكار المقدمة القائلة
كل من فعل متقن فهو عالم متمسكا بصدوره عنهما
وتفصيل ذلك ان الامام الرازي قال في المطالب
العالية اما الفلاسفة المتاخرون فقد اتفقوا على ان
نفوس ساير الحيوانات لها قوى جسمانية وانه يمتنع
ان يكون لها نفوس مجردة ولم يذكروا في تقريره حجة
ولا شبهة واما ساير الناس فقد اختلفوا في انها هل لها
نفوس مجردة وهل لها شي من القوى العقلية ام لا فزعمت
طايفة من اهل النظر ومن اهل الاثار ذلك واثبتت
واحتجوا على ثبوته بالمعقول والمنقول اما المعقول
فهو انهم قالوا انا نشاهد من هذه الحيوانات افعالا لا
تصدر الا من افاضل العقلا وذلك يدل على ان معها
قدرا من العقل وبينوا ذلك بوجوه عشرة ثم اطنب
في تفصيل تلك الوجوه وملخصها ما قدمنا بيانه ثم
قال وقد ظهر منها ان هذه الحيوانات قد تاتي با
فعال يعجز عنها اكثر الاذكياء من الناس ولولا كونها
عاقلة فاهمة لما صح شي من ذلك فهذا ما يتعلق بالعقل
واما النقل فقد تمسكوا في اثبات قولهم بايات احدها
قوله تعالى حكاية عن سليمان عم يا ايها الناس علمنا منطق

الطير واوتينا من كل شي ان هذا لهو الفضل المبين
وسمعت بعض تلامذتي يقول لا يبعد ان يكون تعلم
منطق الطير هو دعوه عطارد **والثانيه** قوله
تعالى على وادي النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا
مساكنكم **والثالثه** قوله تعالى وتفقد الطير
فقال ما لي لا ارى الهدهد الاية وهذا التهديد
لا يليق الا مع العقل **والرابعة** قوله تعالى حكاية
عن الهدهد احطت بما لم تحط به الاية **والخامسه**
قوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه
قيل معناه كل من الطير قد علم صلاته وتسبيحه والحق
ان تلك الافعال والاثار لا تصدر الا عن تدبير مدبر
حكيم وان كان هذا مكابره والقول بثبوت العقل
والحكمه لكل فرد فرد من الطيور والدواب القادرة
على الافعال المتقنه مما يستبعده العقل ولا سيما
عند النقل ومنهم من اختار الواسطه بين الافراط وهو
اثبات العقل لهما والتفريط وهو انكار دلالة تلك
الاثار على تدبير حكيم وذهب الى انه بالهام من الله تعالى
قال نجم الهدايه في عين الحياة اخبر عن فهم النحل
حين الهمها مع عدم العقل بقوله تعالى واوحى ربك
الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا اي اعتزلي عن الخلق
وتبتلي الى الحق اشارة الى ان تصرف كل حيوان في الاشيا

مع

مع كثرتها واختلاف انواعها انما هو بتصريف الله تعالى
والهامه على قانون حكمته الازليه وارادته القديمه لا من
طبعه وهواه وانما خص النحل بالوحي وهو الالهام والرشد
من بين ساير الحيوان لانه اشبه شي بالانسان لا سيما
باهل السلوك فان من دابهم الاعتزال عن الخلق والتبتل
الى الحق وان من شانهم التنظف في الموضع والملبوس والماكول
كذلك النحل من نظافتها تضع ما في بطنها على الحجر الصافي
او على خشب نظيف لئلا تختلط طين او تراب ولا يقعد
على جيفه ولا نجاسه احترازا عن التلوث كما يحترز الا
نسان عنه وهذا منه بيان منبع لمقالة الفرقة الاولى
وقال في موضع اخر من كتابه المذكور بعد تقريره
دليل الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بالمعلومات
معترضا عليه السوال **الثالث** نزلنا عن البحث عن
تفسير الاحكام والاتقان فلم قلتم ان من كان فعله محكما
متقنا فانه يجب ان يكون عالما والذي يدل على ان الامر
ليس كذلك وجوه الاول انه لا نزاع ان الجاهل بالصنعة
قد يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على سبيل الاتفاق
مرة واحده فالعاجز عن نظم الشعر قد ينطق على
سبيل الاتفاق بمصراع من الشعر والجاهل بالخط
قد يكتب حرفا واحدا على سبيل الاحكام والاتقان بالاتفاق
والندره واذا ثبت هذا فنقول قد ثبت في العلوم

العقليه ان حكم الشي حكم مثله فلما ثبت ان العمل القليل
قد يوجد من الجاهل وجب ان يكون حكم امثاله واشباهه
كذلك وهذا يدل على ان صدور الفعل المحكم من الجاهل جايز
والثاني وهو انا نشاهد ان النحل يبني البيوت المسدسه
من الشمع من غير مسطره ولا فرجار على احسن الوجوه والعقلا
والحكما الكاملون لو ارادوا بنا البيوت المسدسه من الشمع
مثل ما يبنيه النحل لعجزوا عنه والعنكبوت ايضا اذا
اراد اصلاح بيتها ياتي باعمال عجيبه في ذلك البنا والنمله
اذا اصابت في جحرها حبات الحنطة فانها تفلق كل حبه
نصفين لاجل انه اذا اصابتها الرطوبه فانها لا تنبت وعجايب
احوال الحيوانات مذكوره وهذه افعال محكمه متقنه
فان دل الفعل المتقن المحكم على علم الفاعل وجب القول
بانها الاكثر علما من الانسان لان ما في هذه الانواع من
الافعال من وجوه الاحكام والاتقان مما في افعال
الناس وذلك بعيد جدا والثالث وهو ان الفلاسفه
القايلين بالموجب اضافوا تكون ابدان الحيوانات الى
تاثير الطبيعه واقتضا القوة المصورة مع ان الطبيعه
ليس لها شعور وادراك البته فاذا قيل لهم كيف
يعقل اسناد هذه الافعال العجيبه والاثار المحكم المتقنه
الى قوة ليس لها شعور وادراك اجابوا بان قالوا ان هذا
غير مستبعد في العقول وذلك لان الفاعل اذا صار

ماهرا في صنعته كاملا في حرفته واراد العقلاء مدحه
بانه صار كاملا في تلك الحرفة قالوا ان هذه الحرفه صارت
كالامر المطبع له وهذا اقرار من العقلاء بان الكمال حال
العاقل الصانع ان يشبه في كيفيه افعاله بالطبيعه وهذا
يدل على اقرار العقلاء بان افعال الطبيعه افضل واكمل
من افعال الصانع وهذا منه تقرير لطيف لمقالة الفرقه
الثانيه وما يتراى من كلام صاحب المقاصد من الجواب
المنفي حيث قال في شرحه فان قيل قد يصدر عن
الحيوان العجم بالقصد والاختيار افعال متقنه محكمه
في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما النحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو مسطور وفيما بين
الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلت
انا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا
يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم
حين ذلك الفعل فليس بصواب لان مبنى الكلام في هذا
المقام على صدور تلك الاثار والافعال عن الحيوانات
المذكورة بالقصد والاعتبار كما تصدر افعالنا الاختيارية
عنا كذلك سوا كانت نسبة الصدور الى الموجد او الى
الكاسف على اختلاف المذهبين ولا فرق بين افعالنا
وافعالها من هذه الجهة بان يكون افعالنا بكسبنا دون

افعالها ويكون افعالنا بايجادنا دون افعالها
واما جوابه التسليم فسنقف على ما فيه باذن الله تعالى
الى هنا وهذا لا يخلو عن اشكال اذ فيه الزام لتشريك
الهوام بخواص الانام في خاصية الالهام التي هم بها يمتازون
عن العوام بل تفضيلها عليهم حيث يكون حصول
الالهام لهم نادرا في بعض امورهم ولها مطردا في جميع
مهماتها وارتكاب للقول بتشريف اخص البهايم وتفضيله
على افاضل الانام من جهة انه يقوم الهام الله تعالى في حقه
مقام القوة العاقلة في حقهم وتلك الواسطة لا تخلو عن تطرق
الغلط بخلاف الالهام والمختار عندي هو ان لكل نوع لكل
من انواع الحيوان ما خلا الانسان مدبر مخصوص بهذا
النوع حكيم في تدبيره بما يليق بشان كل فرد من افراده
قايم مقام النفس الناطقة للانسان بحيث يكون مجموع
افراد نوع واحد بمنزلة شخص بالنسبة الى نفسه ولا بعد
في ذلك فان النفس الكلية للعرش تدبر في جميع ما فوقه
من المخلوقات على تفاوت طرايقها وتباين حقايقها
تدبير نفس في بدنها المخصوص وهذا المدبر هو الذي
عبر عنه في حكمة الاشراق برب النوع وقد ورد
في لسان الشرع التعبير عنه بالملك قال
الامام في تفصيل تقسيم الارواح من المطالب العالية
والمرتبة الثالثة من النفوس الارواح المدبرة

لملك

لملك دخل وهذا القول في ساير اطباق السموات
واجرام الكواكب على اختلاف درجاتها وتباعد مراتبها
حتى ينتهي الى الروح المدبرة لكرة الاثير ثم لكرة الهوا
ثم الارواح المدبرة لاقسام هذا العالم وذلك لان كرة الارض
مقسومة باربعة اقسام فاعظم اقسامها ربعها البحار
والقسم الثاني المعادن والنباتات والقسم
الثالث الجبال والقسم الرابع العمارات ولا يبعد
في العقل ان يحصل لكل قسم من هذه الاقسام روح واحد
وارواح كثيرة مدبرة لها ولكل ما ذكرناه مما نطق به اصحاب
الوحي والتنزيل فانه عليه الصلاة والسلام كان يقول
جاني ملك البحار فقال كذا وكذا وجاني ملك الجبال
فقال كذا وكذا وجاني ملك الامطار وجاني ملك الحروب
وخازن الجنة فلان وخازن النار فلان واذا كان كل
واحد من هذه الاقسام امرا محتملا في العقول ولم يوجد
دليل على نفيه واصحاب الوحي والمكاشفات اخبروا
عن وجودها وجب الاعتراف بها ثم قال
ان الحكما بينوا ان لكل ذلك عقلا ونفسا وبينوا ايضا
ان كل فلك ينقسم بحسب الجهات الى اقسام ستة
فللفلك يمين وشمال وقدام وخلف وفوق وتحت
ولا يبعد ان يحصل له بحسب كل قسم من هذه الاقسام
الستة روح يدبره والفلاسفة اثبتوا لمجموع كل فلك

عقلا ونفسا فيكون المجموع ثمانية واليه الاشارة بقوله
تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم لا يبعد ايضا
ان يتولد عن كل واحد من تلك الارواح القوية القاهرة
شعب ونتايج الله تعالى يعلم عددها واليه الاشارة
بقوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا وقوله تعالى
يحملون العرش ويسبحون بحمد ربهم الى هنا كلامه و
قال صاحب المقاصد ان لكل فلك روحا كليا
يدبره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني
الفلك الاعظم روح اثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس
الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه ارواح كثيرة
متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة
يدبر امر بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوا
نية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل
قوله تعالى يوم يقوم الروح والملايكة صفا وقوله تعالى
وترى الملايكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد
ربهم واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند
حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات
والبحار والجبال والعمارات وانواع النباتات
والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع
من ملك الارزاق وملك الجبال وملك الامطار
وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة كما يثبت من الابدان

البشرية نفس تدبره وقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع
يحفظه عن الآفات والمخافات ويظهر اثره في النوع ظهور
اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عليه الصلاة والسلام اطت الارض
وحق لها ان تاط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجدا
او راكعا انتهى كلامه وكان في عبارة ربك الواقعة
في اية النحل في قوله تعالى ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل
ربك ذللا يخرج من بطونها شراب اشارة الى هذا اي
فاسلكي الطريق التي يسهلها لكي مدبر امورك في عمل
العسل وانما قال يخرج من بطونها لان استحالة الاطعمة
لا تكون الا في البطن ولا دلالة فيه على تعيين المخرج
لانه روي عن علي رض انه قال في تحقيره للدنيا
اشرف لباس ابن ادم فيها لعاب دودة واشرف شرابه
رجيع نحلة وفي امام القرطبي قال الامام الغزنوي
قد وضع ارسطاطاليس بيتا من زجاج لينظر الى كيفية
ما تصنع فابت ان تعمل حتى لطخت باطن الزجاج بالطين
وعلى الوجه الذي اخترناه يظهر وجه شرف الانسان
وكرامته وفضله على ساير انواع الحيوان حيث كان
كل فرد منه بمنزلة نوع مستقل من تلك الانواع في الانفراد
بمؤثر روحاني ولنختم الرسالة في تفصيل ما وعدناه

من بيان حال زرادشت الحكيم قال محمد الشهير
ستاني في كتاب الملل والنحل انه ظهر في زمان بستاسق
الملك ودعاه الى دينه فاجابه وهو عبادة الله تعالى
والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهي عن المنكر
واجتناب الخبايث وقال النور والظلمة اصلان
متضادان وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدا موجودات
العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت
الصور من التراكيب المختلفة والباري تعالى خالق النور
والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا
ند ومن حسن الظن بشانه قال عبد الحاج الحي
النقل عن زرادشت الاذربايجاني صاحب الكتاب
الزند النبي الكامل والحكيم الفاضل فان قلت اليس
في قوله عليه الصلاة والسلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب
غير ناكحي نسائهم واكلي ذبائحهم وقوله تعالى ان تقولوا انما
انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا دلالة على بطلان
ما ذكر من نبوة زرادشت وصحة دينه وقد قال
صاحب التيسير في الاية المذكورة دل هذا على ان المجوس
ليسوا من اهل الكتاب اذ لو كانوا كذلك كانوا ثلثة
طوايف قلت مبني الدلالة المذكورة على ان يكون
دينه دين المجوس او يدعوا انه نزل عليه كتاب من السما
والاول ظاهر البطلان على بيان صاحب الملل والنحل

حيث فرق بينه وبين دين المجوس والثاني غير
ثابت قال الفاضل
المذكور ولم كتاب
صحف وقيل
انزل عليه
وهو دينه وشنبلي والله تعالى اعلم
بحقايق الاحوال

تمت
الرسالة
المباركة
بحمد الله تعالى تعالى وعونه وسال الله تعالى
النفع بها امين
امين



هذه رسالة في بيان دخول
اولاد البنات في الموقوف
على اولاد الاولاد

الحمد لوليه • والصلاة على نبيه • والثناء على خليفته في ارضه •
اللهم ارض عنه وارضه • وبعد فان المسئلة السافرة
في البلاد • الدائرة على السن العباد • وهي مسئلة دخول ولد
البنت في الموقوف على اولاد الاولاد وقد ذكرت في حضرة
من نضر رياض العلم بحسن تربيته • وفاض حياض الشرع
بامداد تقويته • استخرج طبعه الغواص عن بحار العلوم
درر دقائق المسائل • وفك كفيه عن نهر سائل • وكف
فكيه عن نهر السائل • وهو حضرة السلطان • خليفة
الرحمن • صاحب الزمان • ناصب راية الامن والامان •
المستغني عن التوصيف والتعريف والبيان • ابي الفتوح
سلطان سليم خان • فخر آل عثمان • سلمه الله في الدارين •
وصان شانه عن الشين والرين • فامرني باظهار ما هو الحق
فيها فان باظهار الحق تظهر مراتب الرجال • لا بتقادم الاز منة
والآجال • فامتثلت امره العالي • وشرعت فيه متوكلا على
الملك المتعالي • فنقول وبالله التوفيق • وبيده ازمة
التحقيق • ان المسئلة المذكورة على وجهين احدهما ما يذكر
فيه الموقوف عليه مقصورا على الدرجة الاولى الثاني
ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة المفرد غير مقصور على
الدرجة الاولى وكل من الوجهين المذكورين على صورتين
احدهما ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة المفرد وثانيهما
ما يذكر فيه الموقوف عليه بصيغة الجمع فالمسئلة المذكورة

صور اربع الاولى صورة وقفت على ولدي والثانية
صورة وقفت على اولادي والثالثة صورة وقفت على
ولدي وولد ولدي والرابعة صورة وقفت على اولادي
واولاد اولادي والخلاف قائم في كلا صورتي الوجه الاول
اما في صورته الاولى فلما ذكر الامام فخر الدين قاضي
خان حيث قال في فتاواه بعد تصويره المسئلة الاولى على الصورة صح
من الوجه الاول ولا يدخل فيه ولد البنت في ظاهر الرواية
وبه اخذ هلال وذكر الخصاف عن محمد انه يدخل فيه
اولاد البنات ايضا والصحيح ظاهر الرواية لان اولاد البنات
ينسبون الى ابائهم لا الى امهاتهم بخلاف ولد الابن واما في
صورته الثانية فلما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال اذا
وقف على اولاده يدخل في الوقف بنوا البنين وهل يدخل فيهم
بنوا البنات ففيه روايتان واصل هذا ما ذكره محمد رحمه الله في
السير الكبير في باب من ابواب الامان اذا قال اهل الحرب للمسلمين
آمنونا على اولادنا فهم آمنون على انفسهم وعلى اولادهم لاصلابهم
وعلى اولاد اولادهم من قبل الرجال بني البنين دون بني البنات
وذكر في باب اخر من ابواب الامان ان بني البنات يدخلون في
الامان فيصير في المسئلة روايتان وكان الشيخ الامام
الجليل ابو بكر محمد بن الفضل يميل الى ان ولد البنت لا يدخل وكذا
الخلاف قائم في الصورة الاولى من الوجه الثاني فان علي الرازي
خالف فيه هلالا على ما ذكره الامام فخر الدين قاضي خان حيث

قال في فتاواه بعد تصويره المسئلة على الصورة المذكورة هل يدخل
فيه ولد البنت قال هلال يدخل وقال علي الرازي لا
يدخل والصحيح ما قاله هلال لان اسم ولد الولد كما يتناول اولاد
البنين يتناول اولاد البنات واما الصورة الاخيرة من
الوجه الثاني وهي الصور الاربعة المذكورة فلا خلاف في دخول
ولد البنت في الموقوف عليه على تلك الصورة على ما دل عليه
عبارة الامام قاضي خان في فتاواه حيث ذكر ساير الصور
على الخلاف وذكرها بلا خلاف حيث قال في فتاواه ولو قال
على اولادي واولادهم كان ذلك لكلهم يدخل فيه ولد الابن
وولد البنت ويوافقه صاحب تتمة الفتاوى وصاحب
الخلاصة في ذلك وعدم دخول ولد البنت فيه على ظاهر
الرواية انما هو في صورتي الوجه الاول على ما يفصح عنه ما
نقلناه سابقا عن الامام قاضي خان في فتاواه ويشهد على
ذلك ما ذكر في معرض التعليل بقوله لان اولاد البنات
ينسبون الى ابائهم لا الى امهاتهم فان التمسك بعدم النسبة
في الحكم المذكور انما هو في صورتي الوجه الاول واما في الوجه
الثاني فالحكم بالدخول بمقتضى العبارة على حسب الدلالة اللغوية
على ما افصح عنه الامام شمس الائمة السرخسي ونقل عنه فخر
الدين قاضي خان حيث قال في فتاواه قال شمس الائمة
السرخسي لان ولد الولد اسم لمن ولده ولده وابنته ولده
ومن ولدت ابنته يكون ولد ولده حقيقة بخلاف ما اذا

قال على ولدي فان ثمة ولد البنت لا يدخل في الوقف في ظاهر
الرواية لان اسم الولد يتناول ولده لصلبه وانما يتناول ولد
الابن لانه ينسب اليه عرفا وبقطع عرق شبهة الخلاف
في الصورة الاخيرة ما نقله صاحب الذخيرة عن الامام
شمس الائمة السرخسي بهذه العبارة وذكر الشيخ الامام
الاجل شمس الائمة ان في هذه الصورة اولاد البنات يدخلون
رواية واحدة وانما الروايتان فيما اذا قال امنوني على
اولادي وهذا لان المذكور ههنا ولد الولد وولد الولد حقيقة
اسم لمن ولده ولده وابنته ولده فمن ولدته ابنته يكون ولد
ولده حقيقة فاما اذا ذكر اولاده فاولاده حقيقة من هو
ولده ومن حيث الحكم من يكون منسوبا اليه بالولادة وذلك
اولاد الابن دون اولاد البنات ثم قال صاحب الذخيرة
والجواب في الوقف على قول شمس الائمة يكون هكذا اذا
وقف على اولاد اولاده دخل تحته اولاد البنات رواية
واحدة انتهى كلامه وبهذا البيان الواضح والتبيين الموضح
تبين الحق واتضح ان ما وقع في بعض الكتب كالتجنيس والواقعات
ومحيط رضي الدين السرخسي وغيره من ذكر الخلاف في الصورة
المذكورة من قبيل نقل الخلاف في احدى الصورتين قياسا على
الاخرى مع قيام الفرق بينهما كيف لا فان ما ذكروه لا يصلح تعليلا
للمسئلة في الصورة المذكورة لانه لو علل الحكم فيها بما ذكر لاتجه عليه
ان يقال ان اريد انه لا ينسب ولد الى الام لغة وشرعا فلا وجه له

اذلا

٢٩

اذ لا شبهة في صحة قول الواقف وقفت على اولاد بناتي واعتباره
شرعا وان اريد انه لا ينسب اليها عرفا فلا يجدي نفعا في دفع ولد
البنت عن الدخول في الصورة المذكورة لما عرفت ان دخوله فيها بحكم
العبارة لا بحكم العرف والدخول بحكم العرف انما هو في صورتي الو جه
الاول والتعليل المذكور ينطبق على المحل فيهما ولهذا اورد الامام
شمس الائمة السرخسي على القاضي الامام ركن الاسلام علي السغدي
والشيخ الامام شيخ الاسلام في فتويهما ان المسئلة المذكورة على الصورة
الرابعة ايضا على الاختلاف فنقول الترجيح معنى فان
القول بالدخول راجح بقوة دليله وتقدم القائلين به والترجيح
انما يكون باحد هذين الامرين اما قوة دليله فقد مر ما
يغني بيانها واما تقدم القائلين به فلانهم اعيان المجتهدين
وشيوخ الفقهاء كهلال والخصاف وشمس الائمة السرخسي
وصاحب الذخيرة وقاضي خان وصاحب تتمة الفتاوى
وصاحب الخلاصة وفي طرف الخلاف ليس من يقاومهم في
المعارضة ويساويهم في الدرجة ومعرفة هذا موقوف
على الوقوف على طبقات الفقهاء ومراتب المجتهدين وهو
العمدة في هذا الباب كما لا يخفى على ذوي الالباب ولما انجر
الكلام الى هذا الفصل واقتضى المقام تفصيل ذلك الاصل فنقول
لا بد للمفتي المقلد ان يعلم حال من يفتي بقوله ولا نعني بذلك معرفته
باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لا يسمن ذلك ولا
يغني من جوع بل نعني معرفته بمعرفة مرتبته في الرواية ودرجته

في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية
في التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية في الترجيح بين
القولين المتعارضين اعلم ان الفقهاء على سبع طبقات
الاولى طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك
مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع
عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس على
حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد لا في الفروع ولا في
الاصول الثانية طبقة المجتهدين في المذهب كابي يوسف
ومحمد وسائر اصحاب ابي حنيفة رح القادرين على استخراج
الاحكام عن الادلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها استاذهم
ابو حنيفة رح فانهم وان خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه
في قواعد الاصول وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم
كالشافعي رح ونظائره المخالفين لابي حنيفة رح في الاحكام غير مقلدين
له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل التي لا رواية
فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي جعفر الطحاوي وابي
الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلوائي وشمس الائمة السرخسي رح
وفخر الاسلام البزدوي وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم لا
يقدرون على المخالفة للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون
الاحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها
ومقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة اصحاب التخريج
من المقلدين كالرازي واضرابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد

اصلا

اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للماخذ يقدرون على تفصيل
قول مجمل ذي وجهين وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب
المذهب او عن واحد من اصحابه المجتهدين برايهم ونظرهم في
الاصول والمقايسة على امثاله ونظائره من الفروع وما وقع
في بعض المواضع من الهداية من قوله في تخريج الكرخي وتخريج الرازي
من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب الترجيح من المقلدين بين
كابي الحسن القدوري وصاحب الهداية وامثالهما وشانهم تفضيل بعض
الروايات على بعض آخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا
اوفق للقياس وهذا ارفق السادسة طبقة المقلدين
القادرين على التمييز بين الاقوى والقوي والضعيف وظاهر
المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة كاصحاب المتون
المعتبرة من المتاخرين مثل صاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب
الوقاية وصاحب المجمع وشانهم ان لا ينقلوا في كتبهم الاقوال
المردودة والروايات الضعيفة السابعة طبقة
المقلدين الذين لا يقدرون على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث
والسمين ولا يميزون الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجحدون صح

كحاطب الليل فالويل لهم
ولمن قلدهم كل الويل

تم

تقسيم الموجودات للشيخ شهاب الدين السهروردي
عليه الرحمة والرضوان

الموجودات تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون وجوده من
ذاته والثاني ما يكون من غيره الاول يسمى واجبا بالذات
والثاني ممكن الوجود في حد ذاته وواجب الوجود هو الذي
لو فرض عدمه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره يلزم منه
محال والممكن هو الذي لو فرض عدمه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن غيره لا يلزم منه محال والممكن على الاطلاق يطلق على معنيين احدهما
ما ليس بممتنع الوجود ولا ممتنع العدم والاول يسمى ممكنا عاما لانه
يشمل الواجب والممكن فهو لهما كالجنس والثاني يسمى ممكنا خاصا
لانه لا يشمل الواجب فيكون اخص منه فالممكن على كلا التفسيرين
ينقسم الى قسمين احدهما ما يكون قوامه بذاته والثاني ما ليس قوامه
بذاته بل بغيره الاول يسمى جوهرا والثاني يسمى عرضا ويرسم الاول
بانه الموجود الذى ليس في موضوع ونعني بالموضوع ههنا المحل والعرض
ينقسم الى قسمين احدهما ما يلزم المحل والثانى ما لا يلزم المحل الاول
ينقسم الى ما يلزم المحل وجودا لا ذهنا كالسواد للانسان الزنجي والبياض
للقفس والثانى ما يلزم المحل وجودا وذهنا كالفردية للثلاثة
والزوجية للاربعة واما الثاني من الاول فهو الذى لا يلزم
المحل بل يفارقه وينقسم هو ايضا الى قسمين احدهما ما يكون
زواله بطيا كحمرة الورد والشباب للشبان والثانى ما يكون زواله
سريعا كحمرة الخجل وصفرة الوجل والجوهر ينقسم الى قسمين احدهما
بسيط والثاني مركب والبسيط هو الذى لا يتركب من اشيا كل
واحد منها جوهر وقد قيل ايضا ان البسيط هو الذي ليس فيه اختلاط

ما يمتنع الوجود وما يمتنع العدم والثاني ح

الطباع

الطبايع كالنار والهوى والماء والارض والمركب هو الذي يتركب
من اشيا كل واحد منها جوهر والبسيط ينقسم الى قسمين احدهما
ما له مدخل في وجود المركب والثاني ما لا مدخل له في وجود المر كب
فالذي له مدخل في وجود المركب ينقسم الى قسمين احدهما جزء قابل فيسمى
المادة والهيولى والمادة هي التي لا يحصل المركب عند وجودها كالخشب
للكرسي والثاني جزء مقبول فيسمى صورة والصورة هي التي يحصل
المركب عند حصولها كصورة الكرسي بالنسبة الى الكرسي والصورة
تنقسم الى قسمين احدهما ما يكون محسوسا كالصورة المختلفة
العارضة على الشمعة مثلا فتسمى تلك الصورة صورا عرضية
والثاني ما يكون مقوما للجسم كالابعاد التي يكون الجسم بها جسما
فتسمى تلك الصورة صورا جسمانية وتكون تلك الصور جوا هر
لا اعراضا لانها اجزا الجسم واجزا الجسم لا بد وان تكون جواهر
واما الجوهر الذي لا مدخل له في وجود المركب بل هو مفارق
فهو ينقسم ايضا الى قسمين احدهما ما يكون له تعلق بالهيولى
تعلقا شوقيا والثاني ما لا تعلق له بالهيولى الاول يسمى نفسا
وهو حياة محض ونور الهي ويرسم بانه جوهر غير جسماني
بريء عن الهيولى متصرف فيها من شانه ان يدرك الاشيا
المجردة عن الهيولى وغواشيها والثاني هو الذي لا تعلق له
بالهيولى بل هو بريء عنها من كل وجه ويسمى عقلا ويرسم بانه
جوهر بسيط روحاني مجرد عن الهيولى من كل وجه من شانه
ان تكون المعقولات مدركة عنده بالفعل والعقل ايضا

ينقسم الى قسمين احدهما ما يكون بينه وبين العلة الاولى واسطة
والثاني ما لا واسطة بينه وبين العلة الاولى وهو الذي يسمى عقلا
كليا وهو علة بالنسبة الى العقل الثاني وكل واحد من العقول
العشرة علة بالنسبة الى ما هو تحته ومعلول بالنسبة الى ما هو
فوقه وكذلك حكم سائر المعقولات الكلية واما الجوهر
المركب فيسمى جسما ويرسم بانه الطويل العريض العميق وهو ينقسم
الى ما هو ذو نفس والى ما هو غير ذي نفس والذي ليس له نفس
فيسمى جمادا وهو ينقسم الى قسمين ايضا احدهما بسيط مثل العناصر
الاربعة والثاني مركب وهو مثل المعدنيات كالذهب والفضة
وغيرهما من الاجساد السبعة والعقاقير والثاني ما له نفس
وهو ينقسم الى ما له نمو والى ما ليس له نمو والذي ليس له نمو فهو جسم
سماوي لانها ذوات الانفس عند الحكما يعني السموات كلها واما
الذي له نمو ينقسم الى ما له حس وحركة اختيارية والى ما ليس له
حس وحركة اختيارية فالذي ليس له حس وحركة اختيارية يسمى نباتا
وهو كلما نبت على وجه الارض والذي له حس وحركة اختيارية
يسمى حيوانا وهو ينقسم الى قسمين احدهما ما له نطق ويسمى انسانا
ويحد بانه حيوان ناطق والثاني ما ليس له نطق فيسمى حيوانا
مطلقا ويحد بانه حساس متحرك بالارادة تمت بحمد الله ومنه

في صباح العشرين من ربيع الاول

سنة ٩٧١

رساله

اقسام العلم والجهل وما يناسبهما

اذا حكمت بالشيء على الشيء نفيا كان او اثباتا يسمى ذلك الحكم تصديقا ثم لا
يخلو اما ان يكون التصديق مع الجزم او لا فاما التصديق الذي مع الجزم
اما ان يكون مطابقا للواقع او لا فان لم يكن مطابقا للواقع فهو الجهل
وان كان مطابقا فاما ان يكون ذلك الجزم لموجب او لا فان كان
لا لموجب فهو اعتقاد المقلد المسمى بالتقليد وان كان لموجب فاما
ان يكون ذلك الموجب حسيا او عقليا او مركبا منهما فان كان
حسيا فهو العلم بالمحسوسات وان كان عقليا فاما ان يكون ذلك
بتعقل طرفي القضية فقط او مع تعقل امر ثالث فان كان بتعقل
الطرفين فقط فهو العلم بالبديهيات وان كان بتعقل الطرفين
مع امر اخر ثالث فهو العلم بالنظريات وان كان الموجب مركبا
من الحس والعقل فان كان الحس هو السمع يسمى علما بالمتواترات
وان كان الحس غير السمع فهو العلم بالمجربات والحدسيات
هذا كله اقسام التصديق الجازم وان كان التصديق لا مع
الجزم فالتردد بين الطرفين ان كان على السوا يسمى شكا وان
كان لا على السوا فالاعتقاد الراجح منهما يسمى ظنا والمرجوح منهما
يسمى وهما فهذه اقسام التصديق باسرها ويحصل حد كل
واحد من الاقسام بسهولة

تمت بحمد الله

والمنة

هذه رسالة في تحقيق افعال التحقيق للسيد الشريف قدس سره

اذا ترتب على فعل اثر فذلك الاثر من حيث انه لذلك الفعل
وثمرته يسمى فائدة له ومن حيث انه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية
له ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار
ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل
على ذلك الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا ويسمى
بالنسبة الى فعله علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان
بالذات ومختلفان بالاعتبار وان لم يكن سببا للاقدام كان
فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية اذا تمهد هذا
فنقول افعال الله تعالى يترتب عليها مصالح وحكم لا تحصى
ولا تعد فذهب الاشاعرة والحكما الى ان تلك الحكم والمصالح غايات
لافعاله تعالى ومنافع راجعة الى مخلوقاته وليس شي منها غرضا له
وعلة غائية لفعله واستدلوا على ذلك بوجهين احدهما ان من
كان فاعلا لغرض فلا بد وان يكون ذلك الغرض اولى بالقياس اليه
من عدمه والا لم يصح ان يكون غرضا فيكون الفاعل مستفيدا
لتلك الاولوية ومستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الايقال انما
يلزم الاستفادة والاستكمال اذا كانت المنفعة راجعة الى الفاعل
واما اذا رجعت الى غيره كالاحسان الى المخلوقات فلا لانا نقول
ان كان احسانه وعدم احسانه اليهم متساويين بالنسبة اليه تعالى
لم يصح الاحسان ان يكون غرضا وان كان الاحسان ارجح واولى
به يلزم الاستكمال والثاني من الوجهين ان غرض الفاعل لما كان سببا
لاقدامه على فعل كان ذلك الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا لها

من غيره ولا مجال اليه كما لا يخفى بل كمال الله تعالى في ذاته وصفاته يقتضي
الكمالية في فاعليته وافعاله وكمالية افعاله تقتضي ان يترتب عليه
مصالح راجعة الى عباده فتلك المصالح غايات وثمرات لا علل
غائية لها واتضح بما حققنا ان ليس شي من افعاله عبثا اي خا لبا
عن الحكمة والمصلحة وان لا سبيل للاستكمال والنقصان الى
سرادقات عظمته وكبريائه وهذا هو المذهب الصحيح الذي لا
يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة وما ورد من الايات
والاحاديث الموجبة لكون افعاله تعالى معللة بالاغراض فهي
محمولة على الغايات المترتبة عليها ومن قال بنا على
مشاهدة ظواهرها فقد غفل عما يشهد به الانظار الصحيحة
والافكار الدقيقة او اراد اظهار ما يناسب الافهام العا مية
على مقتضى قولهم كلموا الناس على قدر عقولهم

تمت بالحمد

والمنة

الحمد لله الذي تولي السراير، ووقف علي الضماير، والصلاة
علي المبعوث من افضل القبايل، واكرم العشاير، وعلي اله
واصحابه خير ال واصحاب، ماثبت الاقطار وتحرك الدواير
وبعد فهذه رسالة رتبناها في دفع ما يتعلق بالضماير
من الاوهام الدايرة علي السنة خواص الانام كالامثال
السايرة منها ما شاع فيما بينهم وانتشر وارتكز في ضمايرهم
وتقرر من وجوب الاحتراز عن الضماير المستتبعة في الكلام
وتفككها لما فيه من الاخلال بحق النظم وحسن الانتظام
حتي ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة انه يورث
التنافر في النظم الذي هو اساس الفصاحة وام البلاغة
علي ما افصح عنه في كتابه المذكور حيث قال في تفسير
قوله تعالى اذ اوحينا الي امك ما يوحي ان اقذفيه في التا
بوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل ياخذه
عدو لي وعدو له والضماير كلها راجعة الي موسي عليه
السلام ورجوع بعضها اليه وبعضها الي التابوت
فيه هجنة لما يودي اليه من تنافر النظم فان قلت المقذ
وف في البحر هو التابوت وكذلك الملقي الي الساحل قلت
ما ضرك لو قلت المقذوف والملقي هو موسي عليه السلام
في جوف التابوت حتي لا تتفرق الضماير فيتنافر عليك
النظم الذي هو ام اعجاز القران والقانون الذي وقع
عليه التحدي ومراعاته اهم ما يجب علي المفسر الي هنا

كلامه

كلامه ولعمري انه من قبيل بعض الظن فان تفكيك الضماير
بارجاع بعضها الي غير ما ارجع اليه البعض الاخر واقع
في مواضع من الكلام القديم ولو كان فيه هجنة تخل بسلامة
النظم لما وقع فيه لانه مصون عن مثله باتفاق البلغاء
واعتراف الخصماء منها قوله تعالى فمن بدله بعدما سمعه
فانما اثمه علي الذين يبدلونه فان الاول والثاني والرابع
من الضماير المذكورة راجع الي الايصاء الواقع من المحتضر
والثالث منها راجع الي التبديل او الي الايصاء المبدل
باعتبار وصفه وذلك الفاضل معترف بهذا حيث قال
في تفسير تلك الاية فمن بدله اي فمن بدل الايصاء علي
وجه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود
بعدما سمعه وتحققه فانما اثمه علي الذين يبدلونه
فما اثم الايصاء المبدل او التبديل الا علي مبدليه
دون غيرهم من الموصي والموصي له لانهما بريان من الحيف
والعجب انه بعدما وقف علي التفكيك الواقع في القول
المذكور وافصح عنه في تفسيره علي اوضح وجه كيف
انكره وادعي انه هجنة مخلة للفصاحة والحق ان التفكيك
الذي يقع في الضماير ان ادي الي الالتباس في الكلام والا
شتباه في المرام يكون مخلا للفصاحة فلا بد من صون
الكلام الفصيح عنه وان لم يكن موديا الي ذلك لانساق
الفهم باقتضاء سياق الكلام ومساعدة المقام

الى المعاني المراده من الضماير المنتشره بسبب التفكيك
الواقع فيهما كالذي وقع في اية الوصية فلا يكون فيه شي
من الاخلال للفصاحة واعلم ان الانتشار اللازم
في الاية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير الى موسى
عليه السلام وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من
القبيل الاول ولذلك قال الامام البيضاوي في تفسيره
والاولى ان يجعل الضماير كلها لموسى عليه السلام فانه لو
كان في خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة ومنبتة
المجنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة
بخلافه فكانه ضمير عبارة الاولى الاشاره الى رد ما ذكره
صاحب الكشاف بالطف وجه فان قلت اليس في التمسك
في وجه الاولوية بما ذكره حيث مراعاة النظم موافقة
له قلت بل فيه ايضا نوع دخل له ورد لما زعمه فكانه
يريد بجعل ما ذكره وجها للاولوية ان يقول لا اخلال
في جعل بعض الضماير راجعا لموسى عليه السلام وبعضها
للتابوت باصل النظم الذي لو لا الاعجاز لعم فيه اخلال بما ام ا
يورث زيادة حسن فيه فغاية ما لزم منه نزول
الكلام عن درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحسن التدبر
واعلم ان وهم الاخلال بحسن النظم في التفكيك
المفضي الى الانتشار بان يكون كل من الضماير راجعا
الى غير ما يرجع اليه الباقي ومرجع ما في الاوسط
منها

منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فيمعزل عن التوهم المذكور
فاحفظ هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال
بعضهم ما ذكره الفاضل الشريف من ان الضمير المجرور
في قول صاحب التجريد وعلى اكرم احبابه سيد الا
نبياء يودي الى تفكيك الضماير لرجوع الضميرين
السابقين اعني ضميري نعماه وانبيائه الى واجب
الوجود الا انه امر ضروري ههنا ولذلك ارتكبه
المحشي فان ما في اول كلامه من عبارة يودي وما في اخره
من عبارة ارتكبه لدالتهما على ان فيه شيئا مما يحذر
عنه تفصحان عن عدم وقوفه على الفرق المذكور
وقال بعضهم في ترجيح رجوع الضمير في قول
ابن الحاجب وينحصر في المبادي والادلة السمعية
والترجيح والاجتهاد الى المختصر على رجوعه الى علم
الاصول بانه على الثاني يلزم التفكيك لان الضماير
السابقة التي اشتملها قوله ثم اختصرته على وجه بديع
وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ولا يرد
الاديب عن تفهمه راد والله اسال ان ينفع بها كلها
راجعة الى المختصر وهذا القول منه صريح في غفوله
فيما عن الفرق المذكور ومنها ما اشتهر فيهم ان حق الضمير
بعد المضاف والمضاف اليه ان يرجع الى الاول
دون الثاني والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما

بلا رجحان لاحدهما على الاخر بحيث يكون له مزية من
جهة العربية او الفصاحة على ما دل عليه رجوعه
تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه في كلام الله
تعالى وذلك انه تعالى قال في سورة السجدة وقيل
لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فارجع
الضمير في به الى المضاف وهو العذاب وقال في سورة
سبا ونقول للذين كفروا ذوقوا عذاب النار التي كنتم
بها تكذبون فارجع الضمير الى المضاف اليه وهو النار
وهو كالنص في التسوية من جهة الفصاحة بين الارجا
عين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل منه الى الاخر
بلا باعث ومن هنا تبين عدم اصابة الذاهبين الى الفرق
بينهما باثبات الاصالة لاحدهما والرجحان منهم صدر الا
فاضل فانه قال في ضرام السقط شرح سقط الزند
الضمير في ثقالها للمضاف اليه وهو الغمام مع انه من حق
الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون
المضاف اليه ونظيره قول ابي الطيب افاضل الناس
اغراض اذا الزمن يخلوا من الهم اخلاهم من الفطن
ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس
انتهى كلامه فان قيل لعل ما ذكر فيما اذا كان الضمير
صالحا للرجوع الى كل من المضاف والمضاف اليه كما
في قول ابي الطيب وما وقع في الاية ليس منه قلنا

التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل يابى عن التخصيص
واصلاح الضمير في بيت القايل ثم ان عرف الشهيد ينقطع
بقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فان الضمير في يحمل راجع
الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى المضاف وههنا
لطيفة ذكرها السفاقسي في شرح معنى اللبيب بهذه العبارة
ومن طرف الحكايات التي اذكرها اني كنت يوما بمجلس شيخنا
ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية في رمضان
سنة اثنين وتسعين وسبعماية وانا اقرا عليه درسا
من كتاب الحج من مختصره وكان شيخ من الطلبة الموسو
مين بالتشدق والتكبر مما لم يعط حاضرا في المجلس
فمر موضع من كلام الشيخ عاد فيه ضمير الى المضاف
اليه فقال ذلك الشخص بجراة النحويون يقولون
لا يعود الضمير الى المضاف اليه فكيف اعدتموه
فقال الشيخ على الفور من غير تلعثم قال الله تعالى
كمثل الحمار ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى
ثم قال السفاقسي ولا شك ان النحاة لم يقولوا اما
ينقله هذا الرجل عنه وانما قالوا اذا وجد ضمير
يمكن عوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى
وقد عرفت ما في هذا التوجيه والتخصيص من الخلل
فتامل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام اشتباه
بان يكون الكلام محتملا لمعنيين على اعتباري رجوع

الضمير الي المضاف والمضاف اليه لا يجوز ارجاعه
الي المضاف اليه لاصالته في الكلام فيقع الغلط بجملة
علي خلاف المراد لكان له وجه ومن الاوهام السابقة
الي بعض الافهام قبح الاختلاف في الضميرين تذكيرا
وتانيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الافاضل
في ضرام السقط وانما انث ابو العلاء للخبر علي قصد
القصة مع ان تذكير الضمير فيه لا يكسر البيت ليوافق
الضمير الضمير في يموت من حيث التانيث اذ هذه الرواية
اصح الروايتين ومن القبح ان يختلف صورتا الضميرين الرا
جعين الي شي واحد وقال الشريف الفاضل في الحاشية
علي شرح قول صاحب المفتاح ثم ان المجاز اعني الاستعارة
من حيث انها من فروع التشبيه لا يتحقق الخ لما انث اولا
الضمير الراجع الي المجاز حيث قال انما كان المناسب تانيثه
ايضا في لا يتحقق وقد وقع في النسخة بتذكيرهما الضمير [من]
نظرا الي ظاهر لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام اذ لا
شبهة في صحته بل في حسنه وفصاحته كيف لا وهو
من طريق التفنن علي ما حققناه في رسالتنا المرتبة في تحقيق
وجوه الافتنان في الكلام واما الدليل القاطع علي عدم قبحه
ووقوعه في كلام الله تعالى في غير موضع منها قوله تعالى ثم اذا
خولناه نعمة منا قال انما اوتيته علي علم بل هي فتنة
وذكر الضمير الراجع الي النعمة اولا حملا علي المعني فان

معني

معنى قوله منا شيئا من النعمة وانث اخرا حملا علي اللفظ
ولان الخبر لما كان مونثا اعني فتنة ساغ تانيث المبتدا
لاجله لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين اعتباري
التذكير والتانيث كلاهما يجوز من جهة المعنى ومن هذا
القبيل ما في قوله تعالى وان يكن ميتة فهم فيه شركا
انث الضمير في يكن علي قراة ابن عامر وعاصم في رواية
ابي بكر لانه راجع الي ما في قوله تعالى وان يكن ميتة وقالوا
ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم علي ازوا
جنا وهو في معني الاجنة ثم ذكر في فيه لان المراد ما يعم
الذكر والانثى فغلب الذكر وفي قوله تعالى خالصة لذكورنا
ومحرم علي ازواجنا اعتبار التذكير والتانيث في وصفي
موصوف واحد الا انهما في الاسم الظ دون الضمير
وليت شعري ما بال القايلين بالقبح في ذلك افلا يتدبرون
القران ام علي قلوب اقفالها واعلم ان اعتبار المعني
في تذكير الضمير وتانيثه بل تذكيره وتانيثه مطلقا
شايع ذايع قال صاحب الجمهرة اخبرنا حاتم عن الاصمعي
قال قال ابو عمرو ابن العلاء سمعت اعرابيا يقول
فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها فقلت اتقول جاءته
كتابي فقال اليس بصحيفة فقلت ما اللغوب فقال
الاحمق ولقد احسن من قال امر التذكير والتانيث
سهلة ومن قبل التذكير باعتبار المعنى تعد التانيث

باعتبار اللفظ في قوله تعالى وازلفت الجنة للمتقين
غير بعيد انث في الفعل علي اعتبار لفظ الجنة وذكر
في الحال علي اعتبار المعني وهو البستان ومن ارتكب
الي التقدير وقال اي شيا غير بعيد فكانه ذهل
عن اعتبار المعني والا فهو معترف بانه لا يعرج علي
التقدير الا عند قيام الضرورة وهي منتفية ههنا
باعتبار لطيف وفن من البلاغة وحمسا اللفظ قد تعتبر
ان في افراد الضمير وجمعه كما في قوله تعالى ومن الناس
من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
افرد الضمير الراجع الي من في يقول ثم جمع في ما هم علي
اعتبار لفظه اولا ومعناه اخرا ومنها اي ومن الاوهام
السابقة ذكرها ما زعم جمهور النحويين ان الاضمار قبل
الذكر لفظا ومعني غير جايز قولهم لفظا ومعني متعلق
بقبل لا بالذكر وقد افصح عن ذلك قول صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالى واذ ابتلي ابراهيم ربه
فان قلت الفاعل في القراة المشهورة علي الفعل في
التقدير فتعليق الضمير به اضمار قبل الذكر قلت
الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلي ربه ابراهيم واما
ابتلي ابراهيم ربه او ابتلي ربه ابراهيم فليس واحد منهما
باضمار قبل الذكر اما الاول فقد ذكر فيه صاحب
المضمر قبل الضمير ذكرا ظاهرا واما الثاني فابراهيم

معناه صح

وهي الحديقة

فيه مقدم في المعني وليس كذلك ابتلي ربه ابراهيم
فان الضمير قد تقدم لفظا ومعني فلا سبيل الي صحته انتهي
كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما في قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوي فان المصدر الذي يرجع اليه هو وهو
العدل مذكور حكما بذكر فعله اعني اعدلوا وانما قلت انه
وهم لان وقوع الاضمار قبل الذكر علي الشرط المذكور في كلام
الله تعالى علي ما ستقف عليه باذن الله تعالى دليل قاطع علي
جوازه والتحقيق ان الاضمار قد يكون علي مقتضي الظ وقد
يكون علي خلافه فان كان علي مقتضي الظ فشرطه ان يكون
المضمر حاضرا في ذهن السامع بدلالة سباق الكلام او سياقه
عليه او قيام قرينة في المقام لارادته او يكون حقه
ان يحضر لما ذكر وان لم يحضر لقصور من جانب السامع
ومن هذا القبيل الاضمار الواقع في قول الحماسي فمن حملنه
وهن عواقد حبك النطاق فشب غير مهبل قال
الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا اضمار قبل الذكر
لان الضمير في حملن للنساء ولم يجر لهم ذكر ولكن لما كان المراد
مفهوما جاز اضمارهن اراد بكونه مفهوما انه بحيث يفهم
بادني التفات لدلالة المعني عليه ولذلك كان الاضمار
المذكور علي مقتضي الظ والاضمار الواقع في قوله تعالى
عبس وتولي فان الضميرين في الفعلين المذكورين له
عليه الصلاة والسلام ولم يسبق له ذكر لكنه مفهوم

وانما قلت انه وهم لانه واقع
في القرآن كما في قوله تعالى قل من كان عدوا
لجبريل فانه نزله علي قلبك منه

بقرينة الحال ومساق المقال والاضمار الواقع في قوله
تعالى ولو يواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة
فان كل احد يعلم ان ما عليه جميع الدواب هو الارض لا غير
ومن قال وانما اضمرها من غير ذكر لدلالة الناس والد
واب عليها فقد استضاء بالمصباح عند طلوع الاصباح
واما قوله تعالى ولو يواخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك
على ظهرها من دابة فليس من باب الاضمار قبل الذكر
لسبق ذكر الاصل قبله في قوله تعالى وما كان الله ليعجزه
من شيء في السموات والارض انه كان عليما ومن وهم
انه منه فقد وهم وكذا قوله تعالى ولابويه لكل واحد
منهما السدس ليس منه كما توهم لان سابقه يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها
النصف ومعنى ما ترك المتوفى منكم فان الضمير
المستتر فيه والضمير البارز في ابويه كلاهما عايدان
الى المتوفى من جماعة المخاطبين بكم في قوله تعالى يوصيكم
فالحاجة الى الاستعانة بدلالة الحال وسياق المقال
في اعتبار وصف المتوفى فيمن عاد اليه الضمير من الجماعة
المذكورين به وان كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه
ان تكون هناك نكتة تدعو الى تنزيله منزلة الاول
وتلك النكتة قد تكون تفخيم شان المضمر كما في قوله تعالى

قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك البارز الاول
لجبريل عليه السلام والثاني القران واضماره غير مذكور يدل
على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى
سبق ذكره كذا قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي
في تفسير الاية المذكورة وقال في تفسير قوله تعالى
انا انزلناه في ليلة القدر الضمير للقران فخمه بالاضمار
من غير ذكر شهادة له بالنباهة المغنية عن التصريح
وقد سبقهما الى تخريج تلك النكتة ولكن في غير هذا الموضع
الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلايل الاعجاز عند
تفصيله ما في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على
الجودي من وجوه البلاغة ثم اضمار السفينة قبل الذكر
كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشان انتهى كلامه
وقد تكون التنبيه على ان المضمر علم فيما يخبر به مشتهر فيه
بحيث لا يحتاج عند الاخبار عنه بذلك الوصف الى ذكره
بخصوصه كما في قوله تعالى انهم يكيدون كيدا فان الضمير
على ما قالوا لاهل مكة ولم يسبق لهم ذكر اصلا الا انهم
لما كانوا مشتهورين بمكايدته عليه الصلاة والسلام
وبلغوا في الشهرة بذلك الوصف الى درجة لم يبق الحاجة
الى ذكرهم خصوصا عند الاخبار عنهم به اضمروا قبل
الذكر تنبيها على شانهم هذا به واعلم انه كما يكون

الاضمار على خلاف مقتضى الظ على ما وقفت فيما سبق
كذلك يكون الاظهار على مقتضى خلاف الظاهر كما اذا
اظهروا المقام مقام الاضمار وذلك اي كون المقام
مقام الاضمار عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا
او في شرف الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا
لفظا او معنى او في حكم المذكور لامر خطابي كما في
الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظ بل المقام
قرينة حالية او مقالية وثانيهما ان يقصد الاشارة
اليه من حيث انه حاضر فيه فاذا لم تقصد الاشارة
اليه من هذه الحيثية يكون حقه الاظهار كما في قو
لك ان جاك زيد فقل جاك فاضل كامل والاضمار
في مقام الاظهار لاشتماله على النكات اللطيفة
لكثير الوقوع في كلام الله تعالى ومن المواضع التي
اظهر في مقام الاضمار قوله تعالى من كان عدوا لله
وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال ٥
فان الله عدو للكافرين كان مقتضى الظ ان يقال
فان الله عدو لهم وانما عدل عنه الى الظ للدلالة
على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة
والرسل كفر ومما يغلط فيه الافهام وله تعلق
بهذا المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به معنى ثم
احتيج الى التعبير عن معنى اخر من ذلك اللفظ

فههنا طريقان احدهما ان يعاد ذلك اللفظ معرفا
ويراد به ذلك المعنى الاخر والثاني ان يأتي بضمير را
جع الى ذلك اللفظ باعتبار المعنى الاخر على طريق
الاستخدام وكلاهما على خلاف الظ اما الاول
فلان الظ من اعادة اللفظ معرفا ان يراد به المعنى
الذي اريد عند ذكره اولا ولذلك قال
ابن عباس وابن مسعود رضه لن يغلب عسر يسرين
حملا للعسر الثاني في قوله تعالى ان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا على الاول وقال صاحب
الكشاف ان هذا الحمل حمل على الظ وانما قلنا معرفا
لان الظاهر على تقديرها عند اعادته منكرا ان يكون
المراد منه غير المعنى الاول وكذلك حمل اليسر
الثاني على غير الاول قال الفاضل
التفتازاني في التلويح وتفصيل ذلك ان المذكور
اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين
اما يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام
وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير
للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على
كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو
الاول حملا له على المعهود والذي هو الاصل في اللام
والاضافة ثم قال ان هذا هو الاصل عند الاطلاق

وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكره
نكره مع المغايره وقد تعاد النكره معرفه مع المغا
يرة وقد تعاد المعرفه معرفه مع المغايره وقد
يعاد المعرفه نكره مع عدم المغايره واورد لهذه
الصور كلها امثله واذا تحققت هذا التفصيل
فقد وقفت علي ما في كلام الامام المرزوقي حيث قال
في شرح قول الحماسه صفحنا عن بني ذهل وقلنا
القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي
كانوا انما نكر قوما لان فايدته مثل فايدة المعارف
الى ترى انه لا فصل بين ان تقول عفوت عن زيد
فلعل الايام ترد الرجل مثل الذي كان لم تصيب في
واحد من مقامي التعليل والتنوير واما الثاني فلان
الظ من رجوع الضمير الي لفظ مذكر هو ان يرجع
اليه باعتبار المعنى الذي اريد منه عند ذكره
واعلم انه قد يعاد اللفظ معرفا مرادا به نفسه
لا معناه وهذا ايضا علي خلاف الظ ومقتضى الظ
عند ذلك ان يراد عبارة اللفظ فصاحب التوضيح
حيث قال فيه فالامر قول القايل استعلاء افعل
والامر حقيقه في هذا القول اتفاقا عدل عن مقتضى
الظ في اعادته لفظ الامر معرفا مريدا به نفسه
بعد ما اراد به معناه فان مقتضى الظ ان يقال

ولفظ الامر حقيقه وقال صاحب التلويح في توجيه
اعاد صريح اللفظ دون الكنايه لانه اراد الاسم دون
المسمى ولم يدر ان تعليله انما يفي احد جزاي المعلل
وهو العدول عن الكنايه دون جزيه الاخر وهو
اعادة صريح اللفظ لما عرفت ان اعادته معرفا ظ
في خلاف المراد ثم ان قوله دون الكنايه لا يخ عن قصور
اذ لا اعاده علي تقدير الكنايه ومن الناظرين في كلامه
من قال اعترض عليه بانه مخالف لما مر في فصل
الفاظ العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون
الثاني غير الاول واجيب بان هذا من وضع الظ
موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له واما تلك
القاعده التي مر ذكرها فليست بكليه ولا يخفى ما في
الجواب المذكور من وجوه الخطا والاول ان ما ذكر
ليس من وضع الظ موضع المضمر لان شرطه ان يكون
المراد من الاسم الظ ما هو المذكور اولا وقد فقد
الشرط فيه والثاني ان الاضمار فيه خلاف مقتضى
الظ لما قررناه فيما تقدم وشرط وضع الظاهر مقام
المضمر ان يكون المضمر في ذلك المقام علي مقتضى الظ
اذ بدونه لا يكون المقام مقامه وهذا ظ والثالث
ان ما ذكره الشارح لا يصح نكتة للوضع المذكور علي
ما نبهت عليه فيما تقدم ولما اشتمل سياق الكلام

حسن چلبي

بحكم اقتضا المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض لبيانه
فالنختم الرسالة به اعلم ان الاستخدام مرجعه
الى ان يراد باللفظ معنى ثم يراد بضميره معنى اخر
سوا كان المعنيان حقيقيين له او مجازيين او احدهما
حقيقيا والاخر مجازيا وهذا اولى مما قيل هو ان يراد
بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الاخر لان
الظ من قوله معنيان كونهما حقيقيين وذلك غير لازم
فيه ومثاله المشهور قوله اذا نزل السما بارض قوم
رعيناه وان كانوا غضابا قالوا اراد بالسما الغيث
وبالضمير الراجع اليها من رعيناه النبت وعندي
انه من باب الكناية لا من باب الاستخدام اراد بالسما
الغيث مجازا وبنزول الغيث بالارض نبات العشب
كناية والضمير راجع الى ما في المعنى الكنائي من الكلا
ايضا وانما يلزم الاستخدام لو رجع الضمير
الى السما باعتبار معنى اخر لها على ما ذكروه انما
رجع الى معنى اخر هو لازم معناها المجازي لا معناها
الحقيقي ثم انهم زعموا ان للاستخدام طريقة اخرى
وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالاخر
معنى اخر وليس الامر كما زعموا اذ بمجرد ارادة المعنيين
من الضميرين المذكورين بعد لفظ يصح للدلالة على تلك
المعنيين لا يتحقق الاستخدام للفظ المذكور فيهما

[illegible]

ولا يخفى ما فيهما علينا من اللطائف البيانية ومحاسن الصنائع البديعية

وانما يلزم ان لو كان ارادتهما من الضميرين بواسطة
رجوعهما الى اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من
شانه ان يرجع الى المعنى المجرد المفهوم من سياق
الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله فسقى الغضا
والساكنيه وانهم شبوه بين جوانحي وضلوعي
ومبناه ان يرجع ضمير في شبوه الى الغضا مرادا
به نار الهوى على اعتبار تشبيهها
بنار الغضى ولا يخفى ما فيه
من تكلف بارد وتعسف
شارد فالصواب
ارجاعه الى نار
الهوى المطلق

بساكني الغضا التي تفهم من سياق الكلام
ويقتضيها المقام

هذه رسالة في بيان
اسلوب الحكيم وتميزه
عند ارباب
البلاغة

٥٣

الحمد لله العليم الحكيم والصلاة على رسوله الكريم
وعلى آله واصحابه هداة الطريق المستقيم وبعد
فهذه رسالة في بيان اسلوب الحكيم وتمييزه عن سائر
الاساليب المعتبرة عند ارباب البلاغة واصحاب
البراعة فنقول ومن الله التوفيق واسلوب الحكيم
مرجعه الى العدول في الجواب عن موجب الخطاب
لحكمة شريفة يقتضيها المقام او نكتة لطيفة يرتضيها
ذووا الافهام سواء كان ذلك العدول لصرف الكلام
عن مراد المتكلم الى معنى آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب
القبعثري للحجاج او بدونه كما وقع في جواب السائلين
عن حال الهلال تفصيل المثال الاول ان الحجاج
قال للقبعثري متوعدا له بالقيد لاحملنك على
الادهم وقال القبعثري في جوابه مثل الامير حمل
على الادهم اي على الفرس الذي اسودت ورقته
حتى ذهب البياض الذي فيه والدهمة هي السواد
والاشهب اي الفرس الذي غلب بياضه على سواده
من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد
فابرز وعيده في معرض الوعد واداه بالطف وجه
ان من كان على صفته في السلطان وبسطة اليد
لجدير ان يصفد لا ان يصفد ثم قال
الحجاج ان المراد بالادهم هو الحديد فقال القبعثري

لان

لان يكون حديدا خير من ان يكون بليدا فصرف
الحديد ايضا عن مراده في الموضعين عدل في الجواب
عن موجب الخطاب ومقتضاه وتفصيل المثال
الثاني ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم قالا يا رسول
الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد
حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينتقص حتى يكون كما
بدا ولا يكون على حالة واحدة فنزلت يسئلونك
عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج الاهلة
جمع هلال وهو اذا كان لليلة او لليلتين وقيل
هو هلال الى ثلث ثم يسمى قمرا وقيل يسمى هلالا
حتى يبهر ضوءه سواد الليل وذلك لا يكون الا في الليلة
السابعة وقال الاصمعي يسمى هلالا حتى يحجر
وتحجيره ان يستدير بخط دقيقة وانما سمي به لان
الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه اهل
بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية ومنه استهلال الصبي
والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به كما ان
المقدار ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى العلم
ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيرها
مواقيت معالم وقال في موضع آخر
والميقات ما وقت به الشيء اي حد ومنه مواقيت
الاحرام وهي الحدود التي لا يتجاوزها من يريد دخول

مكة محرما انتهى كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى
المذكور للميقات ينتظم المعنيين الذين ذكرهما
الجوهري حيث قال في المصباح والميقات
الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك
المعنوي لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم من قول
الجوهري وبما قررناه تبين ان من قال في تفسير
الاية المذكورة والمواقيت جمع ميقات من الوقت
لم يصب واراد بقوله للناس ما يتعلق به من امور
المعاملات ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرايض
العبادات التي لا يعتبر في قضايهما وقت معين كان
السوال عن السبب العادي في اختلاف القمر في زيادة
النور ونقصانه واجيب ببيان الحكمة في هذا
الاختلاف للتنبيه على ان المناسب لحال السايل ان
يسئل عن ذلك لا عن السبب العادي لانه ليس مما
يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة مسايل من دقايق
علم الهيئة وانما قلت كان السؤال عن السبب العادي
لان السايل من كبار الصحابة وعلمايهم فلا يناسبه القول
بتاثير غير الله تعالى في الكائنات ومن ههنا تبين ان
من قال في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم
سئلوا عن السبب الفاعل للتشكلات النورية في
الهلال كما اخطاء في الاسناد حيث كان كلام

السيد

المص

المص خلو عن تعيين ان السوال عن السبب الفاعلي
لم يصب في السند فان قلت كان السوال
عن حال الهلال لا عن الاهلة فلم قيل يسئلونك عن
الاهلة قلت لما كان السوال عن الاحوال المختلفة
له لا عن الحال المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال
عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة او مجازا باعتبار
ما كان او ما يؤل اليه جي بلفظ الجمع تنبيها على ذلك
اي على ان السوال كان عن الاحوال المختلفة لا عن حالة
مستمرة ثم ان تفسير الاية المذكورة على وجه
يكون من قبيل اسلوب الحكيم على اختيار صاحب
المفتاح وبه اخذ التفتازاني حيث قال
في تفسير قوله تعالى قل هي مواقيت جواب بحمل السوال
على خلاف الظ وهو باب من ابواب علم المعاني
معتبر وموعظة فيها تذكر ومختار صاحب الكشاف
وبه اخذ القاضي ان السوال عن الحكمة من نقصان
الاهلة وتمامها فعلى هذا لاعدول في الجواب
عن الظ ولا يكون من الاسلوب المذكور والمتبادر من
قول السايل ما بال الهلال انما هو الاول فتامل
ولا يذهب عليك ان في كل واحد من المثالين تلقي
المخاطب بغير ما يترقب كما قال انت تشتكي
عند مزاولة القرى وقد رأت الضيفان ينحون

منزلي فقلت كاني ما سمعت كلامهما مع الضيف جرى
في قراهم وعجلي والسائل بغير ما يتطلب كما قال تعالى
يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج
ومن قبيل الثاني ما روى البخاري في صحيحه باسناده
الى سالم عن عبد الله سئل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ما يلبس المحرم من الثياب قال لا يلبس
القميص ولا السراويلات ولا البرنس ولا ثوبا من
زعفران ولا ورس فان السوال كان عما يجوز لبسه
للمحرم وفي الجواب عنه بتعداده زيادة اطناب
ليس فيه كثير فائدة فعدل في الجواب الى بيان ما لا
يجوز لبسه له وهو اشيا معدودة فعلم منه ما
يجوز لبسه له على وجه اجمال يغني عن التفصيل
ويربوا عليه لانه يعبره بطريق البرهان
فهو من الايجاز البليغ ومنه ايضا ما في حديث
ابي ذر رض حيث قال قلت يا رسول الله
ما ابنية الحوض قال والذي نفسي بيده لابنيته
اكثر من عدد نجوم السماء فان سواله رض ماهية
الابنية ولا فائدة في علمها انما الفائدة في علم كثرتها
اذ بها يندفع محذور المزاحمة فاجيب ببيانها ومن
امثلته قوله تعالى يسئلونك ماذا ينفقون قل ما
انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى

والمساكين

والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سالوا عن
المنفق فاجيبوا ببيان المصارف ومن قال
سالوا عن بيان ما ينفقون لم يصب لان المسئول
عنه نفس المنفق لا بيانه نعم هو ايضا يصلح
متعلقا للسوال لكن السوال بمعنى الالتماس وهو
يتعدى بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب
عن موجب السوال التنبيه على ان الاهم للسائل
من بيان النفقة والمصرف بيان المصروف فكان حقه
ان يسال عنه لا عنها اذ النفقة لا يعتد بها الا
ان تقع موقعها كما قال الشاعر ان الصنيعة
لا تكون صنيعة حتى يصاب بها طريق الموضع
واقول المراد من الخير المال الحلال ففيه
اشارة الى ان الحرام لا يصلح للانفاق ولا يترتب
عليه الثواب بل يترتب العقاب وان كان فيه
منفعة للغير المستحق للانفاق قال الامام
الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال
فسمي المال خيرا ههنا تنبيها على ان الذي يجوز انفاقه
فهو الحلال الذي يتناوله الخير كما قال ان
ترك خيرا يعني في اية الوصية وهي قوله تعالى كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين بالمعروف من فسر الخير ههنا

بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل نكتة
التنبيه على ان الوصية المشروعة في المال الطيب
دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده
الى اربابه ويأثم من اوصى به فان قلت
اليس وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل
عليه ما روي عن علي رض ان مولى له اراد ان
يوصي وله سبعمائة فمنعه وقال الله تعالى
ان ترك خيرا والخير المال الكثير وما روي عن عائشة
رض ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعمائة
دينار فقالت ما ارى فيه فضلا قلت نعم
وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا با
عث فيما روي عنهما لصرف الخير عن وصف
الطيب الى وصف الكثير وفي التقييد بقوله
بالمعروف نوع تاييد للتنكير المذكور في الدلالة
على ما ذكر فتدبر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول
لا يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن
الكلام المذكور الجواب عن المسؤول عنه فلا يقال
فحم لا عدول عن موجب السؤال في الجواب
ولا يكون من هذا الباب لانا نقول موجب
السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤول
عنه فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غير

مما يناسب المقام ان وقع قصدا يكون ضمنا
ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس هذا
تحقق العدول عن موجب السؤال نعم
ليس فيه تنزيل سؤال السائل منزلة سؤال
غير سؤاله كما توهمه صاحب المفتاح حيث
قال نزل سؤال السائل منزلة سؤال
غير سؤاله للتوجه التنبيه له بالطف وجه
على تعديه عن موضع سؤال هو اليق بحاله ان
يسأل عنه واهم له اذا تأمل فان ذلك في النوع
الآخر من العدول وهو بان يسكت المجيب عن بيان
المسؤول عنه بالكلية ويأتي بدله ببيان غيره
كما في المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة
بين نوعي العدول روي عن ابن عباس رض ان جا
عمرو بن الجموح وهو شيخ هم وله مال عظيم فاراد
ان ينفق فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها
فنزلت وهذا السبب في نزول الآية المذكورة مذكور
في عامة التفاسير كما سبق الى فهم صاحب المفتاح
من وهم التعدي من تعدي الوهم ومما يشبه
هذا الاسلوب اي اسلوب الحكيم وليس منه حمل
لفظ وقع في كلام المخاطب على خلاف مراده من
المعاني التي يحتملها ذلك اللفظ مما اخبر عنه

الشاعر لقوله قلت ثقلت اذ اتيت مرارا
قال ثقلت كاهلي وذلك انه اراد بلفظ
ثقلت معنى حملتك المؤنه والابرام بالاتيان
مرة بعد اخرى وقد حمل على تثقيل عاتقه
بالمنن والنعم وبعده قلت طولت قال
لا بل تطولت وابرمت قال حبل ودادي
وهو ايضا من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ
ابرمت معنى امللت وقد حمل على معنى الاحكام
قوله حملت الاقامه والاتيان والتطول طولت
التفضل والاحسان اما اشتباه ما ذكرنا بالاسلوب
الحكيم فانه لا فرق بينه وبين حمل القبعثرى
لفظي الادهم والحديد المذكورين في كلام الحجاج
على خلاف مراده واما انه ليس منه فلفقد ما
هو المعتبر في الاسلوب الحكيم من تلقي المخاطب
بغير ما يترقب فان الصارف لفظ ثقلت عن
مراد القايل لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه
الى معنى يترقب في امثال ذلك المقام كما لا يخفى على
ذوي الافهام ولا لكرامي لعدم خروج الكلام بالحمل
المذكور عن مقتضى ظاهر الحال ثم نقول مثل ذلك
الحمل من لطائف المعاني كما عد في الاسلوب الحكيم
منها بل عد من المحسنات البديعية تمت رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله والصلاة على نبي الله فنقول
هذه رسالة معمولة في بيان تحقيق التوسعات في كلام
العرب العربا اعلم ان التوسع شايع في لغة العرب
وهو على انحاء منها اجرا الاسم مجرى الصفة قال
صدر الافاضل في ضرام السقط شرح الزند ديوان
ابي العلاء المعري قوله مفازة ابي الماء اي معطشة اليه
فاجري الاسم مجري الصفة وهو البري ونظيره انا
من هذا الامر فالج بن خلاوة وهو اسم رجل بري من الخيانة
فاجري الاسم مجري الصفة وهو البري وقال
في موضع اخر منه قوله والطير اغربة عليه اي باكية
عليه بكا الغربان وهذا من باب اجرا الاسم مجرى الصفة
انتهى كلامه ومن هذا الباب قوله اسد علي وفي الحروب
نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر اي مجترئ صايل
علي وفي الحروب جبان هارب هذا على راي ابن مالك
والسيرافي قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد
مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا
الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه مول
بما فيه معنى الفعل ولو اسند الظ لرفعه كقولك
رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر وليس
بقول الناس من ظلمائه سواء صحيحات العيون وعورها

كان النامية بيوتا حصينة مسبوحا عاليها وساجا
كسورها فرفع الاعالي والكسور بمسوح وساج لا فا
متهما مقام سود وقال السيرافي ذهب عسبوح
الي سود وساج الي كثيف انتهى واختاره الفاضل التفتا
زاني علي ما صرح بها في الحواشي التي علقها على الكشاف
ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو الاخر المتوسع
وهو التضمين قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ضمن اسمه
تعالى معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء
وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب على
تضمين معنى الجواد الذي اشتهر به كانك قلت هو جواد
في طي جواد في تغلب وقال الفاضل التفتازاني
في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات لا خفا ولا خلاف
في انه لا يجوز تعلقه بلفظ الله لكونه اسما لا صفة
بل هو متعلق بالمعنى الوصفي الذي ضمنه اسم الله تعالى
كما في قولك هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد انتهى كلامه
ولا يذهب عليك ان القول بصحة التضمين في الآ
يتين المذكورتين عبارة قول بصحته في البيت
المار ذكره دلالة ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو
الاخر المتوسع وهو يمكن حمل الكلمات السابقة
في التوسع على هذا الاكتفا في تعلق الجار باسم جامد

باشتهار مسماه بوصف صالح لذلك التعلق واختاره
الفاضل الشريف على ما صرح به في تصانيفه قال
في شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به في مثل قوله اسد
علي وفي الحروب نعامة فليس لان اسم الجنس اخرج عن
معناه الحقيقي فاستعمل في معنى جري او جبان
على ما توهم بل لانه لوحظ مع معناه الحقيقي على
سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة
وهذا المقدار كاف للاعمال في الجار واذا قلت
رايت زيدا اسدا ابوه جاز وكان ابوه مرفوعا بمعنى
التشبيه اي مشبها بالاسد ابوه الى هنا كلامه وهذا
من جملة الوجوه المحتملة في تصحيح القول المذكور
فعليك الاختبار ثم الاختيار وليس قصدنا هنا الا
النقل واما النقد فقد فرغنا منه في بعض تعليقاتنا
وكان صاحب المفتاح غافل عن النحو الاول من الانحا
المذكورة للتوسعات حيث قال انما عد نحو
زيد اسد وقرينة المحذوف المبتدا التشبيه
لانك حين اوقعت اسدا وهو مفرد فيه غير جملة
خبر الزيد اسد يجي ان يكون هو اياه مثله في زيد منطلق
في ان الذي هو زيد بعينه منطلق والا كان زيد اسد
يجري تعديه نحو جبل فرس لا اسناد لكن العقل يابى
ان يكون الذي هو انسان هو بعينه اسد فيلزم امتناع

وقال صاحب الفضا في الكلام التي
تقتضي التعريف في المسند اليه بالاضافة
في تقدم قوله الى احضاره متعلق بطريق
لتضمنه معنى موصل ثم قال في وجوه اشتبه
التقول عنه يريد به الكلام اعلى ابي
ظرف لغو متعلق بالمعنى المستفاد
من قوله طريق وهو الايصال
على طريقة قولك هو علا اسد
اي جري انتهى اقول ولا يخفى
انه بين كلاميه تخالف ظاهره
فالتامل في التوفيق منه
سلمه الله

اي فيلزم المصير الى التشبيه
بحرف التشبيه وضد الاتساع
حمل اسم الجنس وصاحبي
يصح اسناده الى المبتدا
منه

جعل اسم الجنس وصفا حتى يصح اسناده المصير الى
المشبه بحذف كلمة قصدا الى المبالغة انتهى فان تعليله
لقوله لا امتناع جعل اسم الجنس وصفا متمسكا بكون لفظ الا
سد اسم جنس صريح في السكوت عن النحو المذكور للتوسع
وذلك اما لغفوله عنه او لعدم صحته في هذا
المقام عنده وموجب الثاني التعرض لبيانه لانه ادق
واخفى مما تعرض لبيانه بقوله والا كان زيد اسد
مجرد تعديد واذا لم يتعرض لبيانه علم ان السكوت
المذكور ليس للاحتمال الثاني فتعين الاول فالتوجيه
الذي تصدى له الفاضل الشريف حيث قال
في شرح ما ذكر فان قلت لا امتناع في ان يستعمل اسد
بمعنى شجاع مجازا قلت اسم الذات على الصفة
الكائن فيه المشبه عنده للاستعارة اذ لا يتصور ايضا
تشبيه لكنا نعلم قطعا ان قصد الى تشبيه في الجملة
فامتنع جعله وصفا امتناعا عرفيا بتكلف بارد بل
تعسف شارد كيف وسياق كلامه ظاهر في انه سوقه
على اطلاقه لا مقيدا بالقصد الى معنى التشبيه في الجملة
ادح يكون غنى عن التعرض لابطال احتمال ان يخرج
الكلام مخرج التعديد وايضا حقه ان يقول ح فيلزم
لامتناع جعل المشبه وصفا حتى يصح اسناده الى المبتدا
المصير لا ان منشا الامتناع على التقدير المذكور معنى الاسد

٦٠

مشبها به لا كون لفظ اسم جنس ففي تعبير المص تمسك
بما لا دخل له في تمشية المراد بدل التمسك بما عليه
المدار ثم ان كون الاسد خارجا عن حد الاستعارة على
تقدير استعماله في مفهوم الشجاع لا ينافي القصد الى التشبيه
في الجملة في زيد اسد اذ يجوز ان يكون الاستعمال بعلاقة
المشابهة بين ما صدق عليه المفهوم الحقيقي للاسد
وما صدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة مختصا
بذوي العقول فلا توجد في الحيوان ومن ههنا
تبين وجه خلل اخر فيما ذكره حيث ادعى عدم
الاشتباه في بطلانه وذلك ان مبنى كون الاسد
مجازا مرسلا على تقدير استعماله في مفهوم الشجاع
على ان يكون وصف الشجاعة متحققا في الاسد
على ما افصح عنه بقوله من باب اطلاق اسم الذات
على الصفة الكائن فيه وقد عرفت بطلان ذلك
المبنى وان نازع مكابر في اختصاص الوصف المذكور
لذوي العقول قلنا ان يقول من الابتدا ان الاسد
في زيد اسد مستعار لمفهوم الرجل الشجاع لا لمفهوم سر
الشجاع مطلقا وح ينقطع عنه الشبهة ومن
هنا انكشف لك ما في قول صاحب المفتاح فيلزم
لامتناع جعل اسم الجنس وصفا حتى يصير اسناده
الى المبتداء الى خلل من وجه اخر حيث تبين ان

الاسناد المذكور يصح بلا جعل اسم الجنس وصفا فافهم
واعلم ان في كلام العرب نوعا اخر من التوسع
له مزيد تعلق لما نحن فيه من التشبيه البليغ وهو
الذي نبه عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال
في دلايل الاعجاز لم ترد بعني الخنساء في قولها وانما
هي اقبال وادبار غير معناهما حتى يكون المجاز
في الكلمة وانما المجاز في ان جعلها في كثرة ما يقبل
ويدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار
وليس ايضا على حذف المضاف واقام المضاف اليه
مقامه وان كانوا ينكرونه منه اذ لو قلنا اذ لو
قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا
الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول وكلام
عامي مردود لا مساغ له عند من له صحيح ذوق
ومعرفة لمناسبة المعاني ومعنى تقدير المضاف
فيه انه لو كان الكلام قد جيء به على ظاهره ولم
تقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء
بلفظ الذات لا انه مراد الى هنا كلامه وانما
قلنا انه نوع اخر من التوسع لان الانحاء السابق
ذكرها كانت في اللفظ وهذا في المعنى والحمل
في مثل زيد اسد يحتمل ان يكون بناء على النوع من
التوسع قال الفاضل التفتازاني في اثناء

شرحه قول صاحب الكشاف في تفسير قوله
تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
وعلى ما ذكره الشيخ عبد القاهر في فانما هي اقبال
وادبار لا يبعد ان يجعل زيد اسد مجازا عقليا
لتساوي امر المجاز والاضمار انتهى وصاحب
المفتاح غافل عن هذا النوع من التوسع ايضا
ولهذا قال ما قال والعجب ان الفاضل الشريف
مع وقوفه عليه على ما افصح عنه قوله في الحواشي
التي علقها على الكشاف المقصود من الوصف
بالمصادر المبالغة في شان محالها كانها صارت
عين ما قام بها فمعنى قولنا زيد عدل انه عين
العدل كانه تجسم منه واذا اول بمعنى اسم
الفاعل فات ذلك القصد وكذا ان حمل على حذف
المضاف كيف قال في توجيه ما ذكره صاحب
المفتاح لا بد في تصحيح معنى هذا الكلام من احد
امرين اما جعل اسم الجنس الذي هو اسد وصفا بمعنى
شجاع واما حمله على حذف اداة التشبيه والاول
ممتنع فوجب المصير الى الثاني وارتضاه فانه يوجب
ذلك الوقوف رد ذلك التوجيه وتزييفه كما هو
دابه في شرحه للكتاب المذكور واعلم ان استعمال
العين في موضع الرتبة وهي الطليعة يحتمل التوسعين

التوسع من جهة اللفظ وهو الذي عبر عنه القوم
بالمجاز الغير المفيد والتوسع من جهة المعنى
وهو الذي اسلفنا بيانه كاستعمال الاصابع
في موضع الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في اذانهم فانه ايضا يحتملهما وتفصيل ذلك ان
الاصابع يحتمل ان يراد بها معنى الانامل على ان
يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الكل
على الجزء ويحتمل ان يراد بها معناها الاصلي
على ان يكون التجوز في اثبات حكم الدخول في الاذان
لها مبالغة وما اختاره الامام البيضاوي حيث
قال انما اطلق الاصابع موضع الانامل
للمبالغة هذا دون الاول والا لقال انما اطلق
الاصابع على الانامل وايضا التعليل بالمبالغة
انما يناسب هذا ومن هنا تبين ما في قول الفاضل
الشريف في شرحه للمفتاح وفي اطلاق الاصابع
على الانامل مبالغة تخلو عنها ذكر الانامل
من التخيل فتامل وكذلك لفظ العين المستعمل في موضع
الربيئة يحتمل ان يراد بها معنى الربيئة على ان يكون
التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل
على عكس ما تقدم ويحتمل ان يراد به معناه الحقيقي
على ان يكون التجوز في ان جعل الشخص كله عينا

كما هو بيانه في ايمائه اقبال وادبار ورجل عدل
وهذا هو الوجه المناسب لما قصد بذلك الاطلاق
من المبالغة في المعنى المراد من الربيئة وبما قررناه
من التفصيل تبين ما في قول صاحب المفتاح
ويجوز ان يراد الرجل بالعين اذا كان ربيئة من حيث
ان العين لما كانت المقصودة في كون الرجل ربيئة
صارت كانها الشخص كله من الخلط والخبط حيث
اختار ان استعمال العين في الربيئة من قبيل
التجوز في اللفظ دل على ذلك ايراده مثال
المجاز اللغوي وذكر في بيان وجه التجوز ما ذكره
القوم في التجوز في المعنى ومنشا ذلك ايضا
غفوله عن النحو الثاني من التوسع والتجوز والشا
رحان الفاضلان تعسفا في توجيه كلامه بحمل البيان
المذكور على علاقة المجاز في لفظ العين وتاكيد
زيادة التعلق والارتباط والله اعلم
بالصواب تمت

رسالة التوسع
لمولانا الكامل
احمد الكمال
باشاه
م



ولو ادعى المدعى عليه وديعة ولم يبرهن فطلب المدعي يمينه ان زيدا
اودعه يحلفه القاضي بالله لقد اودعه ويحلف على البتات لا على العلم
ولو على فعل الغير لان تمامه به وهو القبول ولو طلب المدعى عليه
يمين المدعي يحلف على العلم لانه يمين على فعل الغير ولا يتعلق به شي اقول
الظاهر انه لا وجه لتحليفه في اليد على الايداع فان غايته ان يصير خصما
بنكوله وذلك حاصل بلا تحليفه لانه لما لم يبرهن على الايداع صار خصما
حلف اولا الا اذا حمل المذكور على ان المدعي يدعي تلقي الملك من المودع
فان فيه الحلف كما سيجيء بعد اسطر مما نقل من جخ واصل الاعتراض من فصل
الموارد ويؤيده ما ذكر في فش اذا طلب المدعي يمين ذي اليد انه وديعة
ليس له ذلك لانه جعل نفسه مدعيا انه وديعة ولا يمين على المدعي
ولو حلف لا يندفع عنه الخصومة ولو اراد ذو اليد تحليف المدعي على علم
الايداع فله ذلك لان المدعي منكر للايداع فيحلف لانه لو اقر يبطل
ع دعواه فاذا انكر يحلف جح لو ادعى شرا من يدعي ذو اليد الايداع
منه يندفع عنه الخصومة فلا يمين لو حلف ذو اليد على الايداع فلو نكل
صار خصما ولو قال حين التحليف ما اودعه ولكن غصبه منه وحلف على
ذلك لا يعتبر يمينه للتناقض فيكون خصما من جامع الفصولين في الفصل العاشر

في الطلاق

لو قال عشرة الا تسعة الا ثمانية الا سبعة يقع ثنتان

لانه لما استثنى السبعة من الثمانية بقي واحدة ثم استثنى

الواحدة من التسعة بقي ثمانية ثم استثنى الثمانية من العشرة

بقي اثنان وعلى هذا جميع مسائل هذا النوع [illegible] و

ان تعقد العدد الاول بيمينك والثاني بيسارك و

الثالث بيمينك والرابع بيسارك ثم اسقط ما جمع

في يسارك مما جمع في يمينك فالباقي هو الواقع [illegible]